

خرد در سیاست

گزیده و نوشته و ترجمه
عزت الله فولادوند

آثاری به قلم و درباره

ایمانوئل کانت
موریس کرنستن
روزا لوکزامبورگ
کارل مارکس
بنیتو موسولینی
جان استوارت میل
مارتین هایدگر
فردریش هایک
دیوید هلد

و دیگران



هانا آرنت
نینیان اسمارت
ه.م. انتسنس برگر
استنلی بن
لوشن پای
کارل پوپر
مایکل پولانی
برتراند راسل
ارنست رنان
زیگموند فروید
میشل فوکو

خرد در سیاست

عزت‌الله فولادوند



طرح نو

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۴۵۶۰۶

تلفن فروشگاه: ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۶۸۳۸۵

صندوق پستی ۷۷۱۳-۱۵۸۷۵

خرد در سیاست • گزیده و نوشته و مترجم: دکتر عزت‌الله فولادوند

حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی نما (امید سید کاظمی) • چاپ و صحافی: فاروس ایران

نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۷۷، چاپ سوم ۱۳۸۹ • تعداد: ۱۵۰۰ جلد

تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً یا جزاً به هر صورت (چاپ، فتوکپی، تصویر و انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۶۲۵-۷۵-۵

فولادوند، عزت‌الله

خرد در سیاست / گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند. - تهران: طرح نو،

۱۳۷۷.

۶۲۳ ص. - (فلسفه و فرهنگ)

چاپ دوم ۱۳۷۷.

۱. علوم سیاسی. الف. عنوان

۳۲۰/۰۱

خ ۹ ف ۷۱ / JA

فهرست

۷

□ پیشگفتار

| | |
|-----|---|
| ۲۱ | فلسفه سیاسی کانت / عزت الله فولادوند |
| ۳۳ | میشل فوکو: رازبینی و راستگویی / عزت الله فولادوند |
| ۵۵ | قدرت / میشل فوکو |
| ۷۰ | آیا فکر کردن واقعاً مهم است؟ / میشل فوکو |
| ۷۳ | سیاست و عقل / میشل فوکو |
| ۱۰۷ | جان استوارت میل و آزادی فرد / ج. و. ن. واتکینز |
| ۱۳۱ | آزادی و عقل و سنت / فریدریش فون هایک |
| ۱۳۳ | روشنفکران و سوسیالیسم / فریدریش فون هایک |
| ۱۶۶ | سیاستگذاری اقتصادی و حکومت قانون / فریدریش فون هایک |
| ۱۸۱ | آزادیخواهی کارل پوپر / جان گری |
| ۲۰۶ | فراسوی نیهیلیسم / مایکل پولانی |
| ۲۳۳ | فاشیسم / بنیتو موسولینی |
| ۲۳۹ | مراحمه ارتجاع / پرنس فون مترنیخ |
| ۲۴۲ | اندیشه انقلابی مارکس / رابرت تاگر |
| ۲۶۵ | اندیشه سیاسی هایدگر / مایکل گیلپی |
| ۲۹۰ | از هایدگر تا بورکهارت / بی. بی. گرینوود |
| ۳۰۵ | اخلاق فردی و اجتماعی / برتراند راسل |
| ۳۱۹ | چرا جنگ؟ / زیگموند فروید |
| ۳۳۲ | فرهنگ سیاسی / لو شین پای |
| ۳۳۶ | ملت چیست؟ / ارنست رنان |
| ۳۴۲ | ناسیونالیسم چیست؟ / استلی بن |
| ۳۵۳ | انقلاب چیست؟ / هاینس لوباس |
| ۳۶۲ | دموکراسی / دیوید هلد |
| ۳۷۵ | لیبرالیسم / جان هال |

| | |
|-----|---|
| ۳۸۶ | پلورالیسم سیاسی / عزت‌الله فولادوند |
| ۴۰۲ | بردباری / موریس کرتستن |
| ۴۱۳ | دین و سیاست / نینان اسمارت |
| ۴۲۵ | جنسیت و سیاست / میتیا ایلو |
| ۴۴۲ | بیگانگی و ازخودیگانگی / گایو پتروویچ |
| ۴۵۶ | نظریه وابستگی / الیزابت دور |
| ۴۶۱ | خشونت و درماندگی و فردگرایی / ژوزف پستو |
| ۴۸۸ | در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی چه گذشت؟ / دانیل شیرو |
| ۵۲۰ | در جستجوی دشمن / میروسلاو هلوب |
| ۵۳۵ | کوچ بزرگ / هانس ماگنوس اِنتینس برگر |
| ۵۶۲ | جنگهای آینده و سرنوشت مبهم دولتها / مارتین وان کِرولد |
| ۵۶۷ | هانا آرنت / موریس کرتستن |
| ۵۷۵ | روزا لوکزامبورگ / هانا آرنت |
| ۶۰۵ | □ فهرست راهنما |

پیشگفتار

خرد گیمهای صلاح است و نعمت
خرد معدن خیر و عدل است و احسان
— ناصر خسرو

سیاست زمینی است که روزانه بر آن گام می‌نهیم و هوایی که هر دم به‌درون می‌بریم. سیاست می‌گوید که کشور ما از کجا آغاز می‌شود و تا کجا امتداد می‌پذیرد. سیاست شغل ما و درآمد ما و آسایش ماست. سیاست تعیین می‌کند که آیا می‌توانیم بر سرنوشت خویش حاکم باشیم یا باید در کنج زندان پیوسیم. سیاست مقرر می‌دارد که حق چیست و عدل چیست. سیاست می‌رہاند یا بر زمین می‌زند. سیاست حکم می‌کند که کشتن وطن‌پرستی است یا تروریسم. سیاست داوری می‌کند که آگاهی چیست و گمراهی کدام است. سیاست عرق گرم جبین شما را می‌گیرد و از آن سرب داغ می‌سازد و به‌سینه خودتان فرو می‌کند، یا اجازه می‌دهد دسترنجتان در راه آسایش خود و عزیزانتان و اعتلای میهنتان به‌کار افتد. سیاست فرمان می‌دهد که هدف وسیله را توجیه می‌کند یا، بعکس، وقتی پای انسان به‌میان آید، هیچ هدفی و وسیله را توجیه نمی‌کند و کشتن هر انسان مساوی است با کشتن انسانیت.

اما سیاست عنصری بسیط و ساده نیست. تافته‌ای است بافته از تاروپود جامعه و اقتصاد و فرهنگ و تاریخ و جغرافیا. چکیده و عصاره هزاران عاملی است که شاید همیشه در واپسین ترکیب نمایان نباشند، اما تا همه دست به‌دست هم ندهند، معجونی به‌نام قدرت سیاسی پدید نمی‌آید. هیچ‌یک از این عوامل بتهایی قادر به‌ایجاد محصول نهایی نیست، اما بدون آن، پدیده‌ای موسوم به‌سیاست بر زندگی ما حاکم نمی‌شود. در ۱۹۸۶، سازمان دولتی فولاد هندوستان ۲۴۷,۰۰۰ کارمند و کارگر در استخدام داشت و ۶ میلیون تن فولاد تولید کرد؛ در همان سال، فولاد

پوهان در کره جنوبی با ۱۰,۰۰۰ نفر ۱۴ میلیون تن فولاد به بازار فروش ستاد. اولی برنامه‌های اقتصادی سوسیالیستی داشت؛ دومی از نظام بازار آزاد پیروی می‌کرد. چرا؟ به سبب سیاستهایی که دولتمردان آن دو کشور متأثر از عوامل یادشده اتخاذ کرده بودند. تخمین زده می‌شود که از ۱۹۹۲، در نتیجه زردخوردهای داخلی الجزایر دست کم بیش از ۶۰,۰۰۰ تن کشته شده‌اند. چرا؟ باز به علت سیاستهایی که حکمرانان نظامی الجزایر و مخالفان اسلامگرای آنان در پیش گرفته‌اند و هر دو اعتقاد راسخ دارند که در سیاست هدف وسیله را توجیه می‌کند.



این روزها به پایان هزاره دوم میلاد مسیح و قرن بیستم نزدیک می‌شویم - قرنیه که آیزایا برلین آن را هولناکترین سده تاریخ غرب توصیف کرده است. بخش‌بندی زمان امری اعتباری است. اما معمولاً آدمی هنگامی که به انتهای یکی از آن تقسیمات و آستانه برهه‌ای دیگر می‌رسد، به گذشته و آینده می‌نگرد، و اگر اهل ژرفاندیشی باشد، می‌کوشد پی ببرد که چگونه چنین شد و احتمالاً فردا چه پیش خواهد آمد. بسیاری کسان در آغاز سال نو یا سالی دیگر از عمر، وارد اینگونه فضای فکری و احساسی می‌شوند (که متأسفانه عموماً زودگذر است و هنوز دیری نگذشته - یاد برخی موارد، حتی بلافاصله - باز به همان راههای غم‌انگیز دیرین می‌افتند). چند ماه پیش، مجله معروف تایم، به مناسبت نزدیک شدن قرن بیست و یکم، به آگاهی خوانندگانش رساند که می‌خواهد یکصد تن کسانی را که بزرگترین تأثیر را در سده کنونی داشته‌اند مشخص کند و نهایتاً در پایان دسامبر ۱۹۹۹ «مرد» یا «شخص» قرن را برگزیند. تایم از خوانندگان خواست شخص یا اشخاص مورد نظر خویش را برگزینند و نامشان را اطلاع دهند، و خود برای اینکه نمونه‌ای به دست داده باشد، فهرستی از اینگونه افراد به تشخیص دبیران مجله چاپ کرد. در این فهرست به کسانی برمی‌خوریم که نزد ما ایرانیان طبیعی است نامشان بیاید (چرچیل، روزولت، استالین، لنین)؛ اما بعضی افراد دیگری را نیز می‌بینیم که شاید یک ایرانی متوسط گمان نمی‌کرد دارای چنین اهمیتی دانسته شوند: از صاحبان صنایع، هنری فورد و بیل گیتز^۱ (رئیس شرکت مایکروسافت^۲)؛ از هنرمندان، پیکاسو و مارلون

1. Bill Gates

2. Microsoft

براندو و لویی آرمسترانگ و جان لنن^۱ (عضو گروه بیتلها)^۲ و میک جگر^۳ (عضو گروه رولینگ استونز)^۴ و الویس پرسلی؛ از فعالان اجتماعی، مارگارت سنر^۵ (پایه گذار جنبش تنظیم خانواده و مدافع حق سقط جنین برای زنان) و رزا پارکر^۶ (یکی از مبارزان بر ضد تبعیض نژادی در امریکا)؛ از اهل مذهب، مادر ترزا؛ از ورزشکاران جکی رابینسن^۷ (بازیکن بیس بال)؛ الی آخر.

فهرست مجله تالم هدف انتقاد نویسنده ای در مجله معتبر نیویورک ریویو آف بوکز قرار گرفت^۸، نه به این دلیل که چرا مثلاً نام یکی از بیتلها در آن گنجانده شده است، بلکه به این جهت که اسم تأثیرگذارترین مرد سیاسی قرن، آدولف هیتلر، در آن نیست. به عقیده این منتقد، از روزی که هیتلر در اکتبر ۱۹۳۳ کشورش آلمان را از کنفرانس خلع سلاح و جامعه ملل بیرون برد، تجسم طرز فکر و نگرش قرن ملامت از خشونت شد. نویسنده نیویورک ریویو معتقد است که بزرگترین جنگ تاریخ، یعنی جنگ جهانی دوم، و پیامدهای دهشت انگیز آن بدون پی بردن به نقش هیتلر و سیاستهای او قابل درک نخواهد بود. او در تأیید این مدعا از یکی از مورخان برجسته آلمانی نقل قول می کند که نوشته است:

جهان امروز، چه باب پسند ما باشد و چه نباشد، کار هیتلر است. بدون هیتلر، نه آلمان تقسیم می شد و نه اروپا... بدون هیتلر، اسرائیل وجود نمی داشت؛ بدون هیتلر، استعمارزدایی، دست کم به این سرعت، روی نمی داد؛ بدون هیتلر، نه آسیا و سرزمینهای عرب و افریقای سیاه آزاد می شد و نه چیرگی و برتری اروپا کاستی می گرفت.^۹

این مطالب به دو دلیل حائز اهمیت است. نخست (و غیر مستقیم) از جهت اجزای فرهنگی و اجتماعی بافت سیاست که پیشتر بدانها اشاره کردیم. برای ما که عادت کرده ایم هر چیز را شتابزده ارزش گذاری کنیم و یا مردود بشماریم یا ذوقزده

1. John Lennon

2. The Beatles

3. Mick Jagger

4. The Rolling Stones

5. Margaret Sanger

6. Rosa Parks

7. Jackie Robinson

8. Gordon A. Craig, «Man of the People?» *The New York Review of Books* (November 20, 1997), XLIV, No. 18, p. 20.

9. Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler* (Munich: Kindler, 1978).

در آغوش بفشاریم، موسیقی بیتلها ممکن است سرسام آور یا، بعکس، اوج زیبایی به شمار آید. اما غافلیم که کار گروه بیتلها و گروه رولینگ استونز از سویی بازتاب احساس و از سوی دیگر یکی از عوامل مؤثر در دگرگونی فضای فکری و عاطفی نسلی از جوانان بود که در دهه ۱۹۶۰ در دانشگاههای امریکا و فرانسه سر به شورش برداشتند، پیرو هربرت مارکوزه و جنبش چپ نو شدند، قیادت اتحاد شوروی را در جبهه چپ رد کردند، سیاست امریکا در ویتنام را به باد حمله گرفتند و سرانجام با شکست قطعی روبرو ساختند، و فرهنگ قلندری و پاکبختگی و بی‌اعتنایی به رسوم و توجه به ادیان و مکتبهای فلسفی خاورزمین و استعمال مواد مخدر و یورش به مادیگری غرب و بی‌بند و باری جنسی را توسعه دادند و هکذا الی آخر. سپس همان نسل و فرزندان و برکشیدگانشان از راههای مختلف، بر حسب اختلاف فرهنگ و مکان و موقعیت و ملیت و غیر آن، سرنوشت سیاسی دنیا از جمله کشور خود ما را رقم زدند.

دلیل دوم (و مستقیم) اهمیت آنچه پیشتر گفتیم، تأثیر اندیشه‌ها و آرمانها و تصمیمهای سیاسی در مقدرات کشورها و جهان است. در همان مورد آلمان که شاهد آوردیم، بدون شک دستگاه نظامی و بوروکراسی و صنایع بزرگ و ایده‌نولوژی ناسیونالیستی آن کشور همه در رسیدن هیتلر به مقام رهبری مؤثر بودند. اما ظهور شخص هیتلر و سیاستهای او و پیامدهایی که از قول مورخ آلمانی به برخی از آنها اشاره شد، اموری غیر ضروری و ممکن الوقوع بود که حتی اگر تعبیر مارکسیستی تاریخ را بپذیریم، هیچ‌گونه حتمیت اقتصادی به‌پدیدآمدنشان حکم نمی‌کرد. ممکن بود کسی دیگر به قدرت برسد و از راههایی جز افروختن آتش جنگ جهانی منافع اقتصادی صاحبان صنایع بزرگ را تأمین کند و احساسات ناسیونالیستی طبقه متوسط را تشفی بخشد و ارتشیان و دیوانسالاران را خرسند نگاه دارد. تسخیر فرانسه و هلند و بلژیک و کشورهای اروپای مرکزی و بویژه حمله به شوروی توجیه اقتصادی نداشت؛ پیامد یک ایده‌نولوژی سیاسی و نتیجه تصمیمات رهبری سیاسی بود.

حتی کسانی که به رابطهٔ تسبیبی «زیربنا» (base) و «روبنا» (superstructure) قائل بوده‌اند، هرگز نتوانسته‌اند قطعاً نشان دهند که مناسبات تولیدی اقتصادی

همه وقت علت پیدایش نهادهای حقوقی و سیاسی بوده است. به این جهت، مارکس هنر یونان یا نظام حقوق خصوصی روم را از دایرة تأثیر تولید مادی مستثنا می‌کند و «روینا» را به‌اکراه دارای نوعی تأثیر در زیربنا می‌شمارد و بناچار می‌گوید موجبیت علّی، یا رابطه ضروری علت و معلول، میان زیربنا و روبنا فقط در سرمایه‌داری وجود دارد، و در فنودالیزم سده‌های میانه و روزگار یونان و روم نقش تعیین‌کننده بترتیب با مذهب کاتولیک و سیاست بوده است. آلتوسر و همفکران او وقتی با این مشکل روبرو شدند، به تدبیری تشبث جستند که اغلب نظریه‌پردازان به‌هنگام استیصال بدان متوسل می‌شوند. بسیاری از فیلسوفان وقتی به تنگنا می‌افتند تمایز برقرار می‌کنند، و آلتوسر و یارانش نیز چنین کردند. گفتند فرق است بین موجبیت علّی (determination) و چیرگی (dominance)، و گرچه اقتصاد همواره در نهایت علت یا عامل تعیین‌کننده است، همیشه نقش چیره‌گر ندارد و گاهی اجازه می‌دهد مذهب و گاهی سیاست مدتی چیره باشد. اینکه چنین استتاجی از نوشته مارکس روا باشد، جای مناقشه دارد؛ اما به‌هر حال نص نوشته مارکس در کتاب سرمایه (جلد اول، فصل اول) نشان نمی‌دهد که سیاست و اندیشه و هنر قابل فروکاستن به‌پدیده‌های اقتصادی باشند. بعضی از مارکسیستها به این جنبه موضوع «استقلال نسبی» روبنا گفته‌اند.^۱

انگلس مسأله را حتی صریح‌تر بیان کرده و بکلی از رابطه مکانیکی علت و معلول فاصله گرفته است. تدبیری که او اندیشیده، توسل به مفهوم «دیالکتیکی» علیت است که، به موجب آن، عامل تعیین‌کننده نهایی حتی ممکن است خود روبنا باشد (مثلاً نهادهای حقوقی و سیاسی) که می‌تواند آثار یا معلول‌هایی پدید آورد و به‌سهم خویش در زیربنا تأثیر بگذارد (نامه ۱۴ ژوئیه ۱۸۹۳ به فرانتس مرینگ). او در تأکید بر این معنادر نامه‌ای به تاریخ سپتامبر ۱۸۹۰ به ی. بلوخ می‌نویسد:

نه مارکس و نه من هرگز چیزی بیش از این نگفته‌ایم. بنابراین، اگر کسی آنرا تحریف کند و بگوید عامل اقتصادی یگانه عامل تعیین‌کننده [یا موجب] است، قضیه را به جمله‌ای بی‌معنا و انتزاعی و پوچ و باطل تبدیل کرده است.

۱. رجوع کنید از جمله به:

Tom Bottomore, ed., *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983.

بحث مفصل دربارهٔ رابطهٔ سیاست و اقتصاد در این مجمل نمی‌گنجد. همین قدر می‌گوییم که تقدم اقتصاد بر سیاست نه تنها، برخلاف تصور عده‌ای، از بدیهیات نیست، بلکه چه به لحاظ نظری و چه از جنبهٔ علمی، بسیار هم محل تردیدهای جدی است، و بویژه با عنایت به دیگر گونیهای جهان در ده سال اخیر و فرو ریختن کاخ کمونیسم و وضع فعلی مبهم چین (صرف نظر از فاجعهٔ کره شمالی) باید مورد شبهات جدیتر نیز واقع شود. سیزده سال پیش — و پنج سال قبل از سقوط اتحاد جماهیر شوروی — من در نوشته‌ای هشدار دادم که توجه به توسعهٔ اقتصادی نباید به بهای غفلت از توسعهٔ سیاسی در جهان سوم تمام شود، و گفتم وقت آن است که سیاست اصالتاً موضوع تعقل علمی قرار بگیرد تا از مصیبت‌هایی که هر روز در کشورهای عقب مانده شاهد آنیم برکنار بمانیم.^۱ اما مدت‌ها پیشتر — و بمراتب بلیغتر و مؤثرتر — کارل پوپر در کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن در این باره سخن گفته بود. او پس از تحلیل نظریه‌های مارکس، قدرت سیاسی را «بنیاد کار» معرفی می‌کند و می‌نویسد:

... قدرت سیاسی است که مهار قدرت اقتصادی را بدست دارد... به اختیار ماست که بینیم چه می‌خواهیم و چگونه باید به آن دست یابیم... روزی که قانوناً بتوانیم معاش هر کس را که حاضر به کار کردن است تضمین کنیم... آنگاه آزادی شهروند از گزند ترس اقتصادی و ارباب اقتصادی به کمال نزدیک خواهد شد. از این نظر، کلید حمایت اقتصادی، قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی و تسلط بر قدرت سیاسی یعنی همه چیز. نباید اجازه داد که قدرت اقتصادی بر قدرت سیاسی چیره شود؛ در صورت لزوم حتی باید با آن جنگید و با قدرت سیاسی آن را مهار کرد...

پوپر تذکر می‌دهد که «اهمیت قدرت اقتصادی را مارکس کشف کرد و قابل درک بود که دربارهٔ مقام و منزلت آن مبالغه کند»، و می‌افزاید:

در نتیجه نگرش تحقیر آمیزی که مارکس نسبت به قدرت سیاسی داشته، نه تنها از پروردن نظریه‌ای در باب مهم‌ترین وسیلهٔ به‌کرد وضع ضحای اقتصادی، بلکه از بزرگترین خطر بالقوه برای آزادی بشر نیز غفلت ورزیده است. نظر خام و ساده‌لوانهٔ او دایر بر اینکه در جامعهٔ بی طبقه، قدرت سیاسی محلی از ارباب ندارد و دولت کارکرد خود را از دست می‌دهد و «می‌پژمرد و می‌خشکد» بوضوح نشان می‌دهد که او هرگز نفهمیده از قدرت سیاسی چه کارها در خدمت آزادی و بشریت بر می‌آید و باید برآید.

۱. سی. ایچ. داد، رشد سیاسی، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران: نشر نو، ۱۳۶۳)، «مقدمهٔ مترجم».

پوپر به رغم ستایش از اندیشه دقیق و احساسات والای مارکس در انتقاد از «سرمایه‌داری لگام‌گسیخته» نیمه قرن نوزدهم، مع‌ذلک به‌این تصور مارکسیستها می‌تازد که آنچه به‌اقتباس از هگل آن‌را «آزادی صوری محض» - یعنی آزادی سیاسی یا قانونی - می‌نامند در برابر «آزادی مادی» - یعنی آزادی محتوایی یا اقتصادی - هیچ است و جای دموکراسی صوری را باید دموکراسی اقتصادی بگیرد. به‌نوشته او:

آنچه مارکسیستها از سر تحقیر نامش را «آزادی صوری محض» گذاشته‌اند، پایه هر چیز دیگر است. این «آزادی صوری محض» - یعنی دموکراسی، یعنی حق مردم برای داوری درباره حکومت و برکنار کردن آن - یگانه وسیله در دست ما برای حفظ و صیانت خویش از آسیب سوءاستفاده از قدرت سیاسی است؛ تنها راهی است که فرمانبرداران می‌توانند مهار فرمانروایان را در دست داشته باشند. چون قدرت سیاسی قادر به مهار کردن قدرت اقتصادی است، تنها وسیله‌ای که برای نظارت بر قدرت اقتصادی در دست مردم تحت حکومت می‌ماند، دموکراسی سیاسی است. بدون نظارت به‌شیوه دموکراتیک، ابداً دلیلی نیست که هیچ حکومتی از قدرت سیاسی و اقتصادی خویش در راه مقاصدی بکلی مغایر با آزادی شهروندان استفاده نکند.^۱



این کتاب تاریخ فلسفه سیاسی یا علم سیاست نیست. کتابهای تاریخ فلسفه سیاسی معمولاً از افلاطون و ارسطو آغاز می‌شوند، سپس می‌رسند به‌متفکران دوره یونانی‌مآبی و قرون وسطا و (گاهی) اسلام و بعد رنسانس و عصر اصلاح دین و سده‌های هجدهم و نوزدهم و سرانجام قرن بیستم. خواندن چنین کتابها - مانند مطالعه تاریخ هر رشته‌ای از دانش - بی‌یقین سودمند است. اما تصویری که خواننده عموماً از آنها به‌دست می‌آورد، ممکن است به‌چند دلیل گمراه‌کننده باشد.

نخست، گرچه کمتر کسی در خردمندی افلاطون و آوگوستینوس قدیس و فارابی و گروتیوس و منتسکیو تردید دارد، خرد سیاسی منحصر به‌ایشان نیست.

۱. همه نقل قولها برگرفته از: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج ۴، صص ۹۲۱-۹۱۹ (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹).

پریکلس و کوروش و آوگوستوس قیصر و نظام‌الملک و امیرکبیر و چرچیل و دوگل نیز همه از خردمندان سیاسی بوده‌اند، و کارهایشان مبین اندیشه‌هایی است که در لحظه‌های حساس به‌داد بخشی از آدمیان رسیده و راه را برای آسایش و آرامش بیشتر هموار ساخته و گاهی مسیر تاریخ جهان را به‌طور مثبت تغییر داده است. دوم، غالباً برای خواننده این تصور حاصل می‌شود که اندیشهٔ سیاسی همواره در طریق کمال سیر کرده است. کسی که تنها به مطالعهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی بسنده کند، بسا پندارد که آدمی از سلطنت در میان شبانان و کشتکاران آغاز کرده، بعد به حکومت شاهان کاهن، و سپس به سلاطین مطلق‌العنان، و عاقبت به دموکراسی رسیده است، و در این سیر دراز هیچ وقفه و گسستی پیش نیامده است. این تصویر منطبق با واقعیات تاریخی نیست. بسیار پیش آمده که نسلی به علت بی‌خردی، حاصل زحمتهای و خون‌دهای چندین نسل را به باد داده و خود نیز به‌ادبار و فلاکت گرفتار آمده است. پیشرفت وجود داشته و دارد، ولی پسرفت نیز واقعیتی مکرر در تاریخ بوده و هست. هیچ قومی، مگر به سبب نادانی، ممکن نیست خواهان قحطی و بیماری و فقر و جنگ و مآلاً نابودی خویش شود. با اینهمه، حتی اقوام هوشمند ممکن است زمینهای کشاورزی را با روشهای نادرست زراعی از حاصلخیزی بیندازند، جنگلها را به طمع سود عاجل بترند و برافکنند، آبها را به انواع سموم بیالایند و از حیث ارتفاع ساقط کنند. آدمی، به گفتهٔ ارسطو، بطبع خواهان دانستن است. اما هیچ بعید نیست مردمی به علت سستیه‌ها و تعصبات خشک و ابلهانهٔ نژادی و قومی و مذهبی و سیاسی دانشمندان را خانه‌نشین کنند یا برانند یا بکشند و نسلها به فقر علمی و فرهنگی و ضعف و عقب‌ماندگی دچار شوند. هیچ عقل سلیمی حکم نمی‌کند که دولتی با دوستان و متحدان بالفعل و بالقوه به نزاع برخیزد و از تقویت مادی و معنوی ارتش و لشکریان کارآزمودهٔ خویش غفلت کند و سپس با نیرومندتر از خود درافتد و همهٔ درهای آشتی را ببندد و به مصیبت مبتلا شود. هر حکومتی به هر شکل آرزومند آرامش و بقاست. اما ممکن است نابخردانه سیاستهایی در اقتصاد و جامعه در پیش گیرد که به جای گسترش کشاورزی و صنعت و افزایش درآمد و تشویق پس‌انداز و عاقبت‌اندیشی، بی‌محابا دست به استقراض و بریز و بپاش بزند و بیمایگان را بر مناصب بزرگ بگمارد و

چپاولگران را بر خزانه عمومی مسلط کند و قشر کوشا و مولد را به بی‌کنشی یا جلای وطن وادارد و از مایه بخورد و باعث رکود و توقف فعالیتها و سرانجام شورش عمومی و هرج و مرج و احیاناً تجزیه سرزمین و نابودی هویت ملی شود. اینها همه در تاریخ بارها پیش آمده و به فاجعه و پسرفت و حتی برافتادن اقوام و ملل و تمدنها انجامیده است. پس پیشرفت قاعده کلی نیست، و اندیشه و کردار سیاسی نیز تابع همین اصل نوسان یا تناوب است.

سوم، در نتیجه پندار کمال، احترامی به بعضی نوشته‌ها گذاشته می‌شود که بیش از استحقاق آنهاست. کافی است کسی خطابه پریکلس را در رثاء کشتگان آتنی در جنگ با اسپارت بخواند و سپس مقایسه کند با جمهوری افلاطون که فقط هشتاد سال بعد در همان شهر نوشته شده است تا پی ببرد که حتی درخشانترین فیلسوف تاریخ نیز می‌تواند به قهقرا برود و بخواهد همه را زیر لوای حقیقت جویی و آرمانخواهی از یکی از زیباترین ادوار آزادی و حکومت مردم به قعر اسارت و استبداد بکشاند. افلاطون و مارکس البته موفقیتی پیدا کردند که نصیب هیچ فیلسوف سیاسی دیگری نشده است. اما خوشبختانه یا بدبختانه همیشه چنین نبوده است. خواننده کم‌تجربه شاید گمان کند که نخست فرزنانگان سترگ قلم بر کاغذ گذاشته‌اند و سپس مردان عمل ملهم از اندیشه ایشان وارد عرصه سیاست شده‌اند. اما نه پیمان اجتماعی روسو کتاب بالینی رو بسپیر بود، نه لویی چهاردهم پیش از اخذ تصمیمهای بزرگ به کتاب لوائتان هابز رجوع می‌کرد. شاید هیچ سیاستمداری به شدتی که بعضی گمان می‌کنند متأثر از کتابهای فلسفه سیاسی نبوده است، هر چند می‌توان دولتمردانی را سراغ کرد که سخت تحت تأثیر کتب دینی بوده‌اند. ممکن است مردان سیاسی از نظریه‌های فلاسفه تأثیر پذیرفته باشند، اما معمولاً پس از اینکه آن نظریات از صافیهای متعدد گذشته و از سطح روشنفکران به سطوح عمومی جامعه رسوب کرده به سیاستمداران نیز رسیده است. کمتر سیاستمدار حرف‌های شب و روزش به کتاب خواندن گذشته است، و به فرض هم که کتابخوان بوده، علاوه بر کتابی که به گمان مورخان مطالعه کرده، بسیاری کتابهای دیگر نیز خوانده که مورخ از آن بی‌خبر است. اگر به نظر می‌رسد کتاب خاصی را بویژه پسندیده و بدقت خوانده است، معمولاً بدین سبب بوده که نویسنده هوادار و مدافع همان سیاستی بوده که او

خواسته پیش بگیرد یا پیش گرفته است. از آن پس، کتابی که به طرفداری از حریف مغلوب یا اندیشه بازنده به رشته تحریر درآمده، فراموش یا نابود شده است. بنابراین، به نظر می رسد در عالم کتاب نیز مانند جهان جانداران، نوعی «انتخاب طبیعی» حکمفرما باشد. رویدادها تعیین می کنند که چه کتابی باید خمیر شود و کدام کتاب به فهرست کتب درسی و مصوب پیوندد. طنز بزرگ قضیه در این است که بسیاری اوقات فیلسوف سیاسی برای آنچه حکمرانان به هر حال می کنند یا کرده اند، دلایل عقلی به دستشان می دهد.

اهمیت نظریات سیاسی تقریباً همیشه ناشی از این بوده که اندیشه در فضای جامعه پخش شده و زمینه را برای عمل بعدی سیاسی آماده ساخته است. اینکه چرا اندیشه ای در زمانی خاص در اذهان در گرفته ولی احیاناً چند نسل پیش به آن اعتنایی نشده است، خود از اسرار بزرگ است که معمولاً در فرمول «آمادگی یا آماده نبودن زمینه» خلاصه می شود، اما تاکنون ندیده ایم تحقیقات جامع و خرسندکننده به منظور کشف قاعده ای کلی درباره آن صورت گرفته باشد. تردید نیست که عوامل فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و روانی و اقتصادی همه در آن دخیلند. ولی چند و چون آن عوامل هنوز درست شناخته نیست و می تواند موضوع پژوهشهای وسیع و مفتون کننده واقع شود. به هر تقدیر، اندیشه های نو معمولاً نخست در سطح روشنفکران مطرح می شوند و اگر از کارزارهای فکری جان به در بردند، چنانکه اشاره کردیم آهسته آهسته به سطوح پایتتر جامعه - دانش آموختگان عمومی، باسوادان، و سرانجام عوام از هر صنف و رسته ای - نفوذ می کنند. شاید به نظر برسد مردم فریبانی که بناگاه با بیانات آتشین شوری در خلق می افکنند و عوام را به حرکت در می آورند، از قاعده ای که گفتیم مستثنا باشند. اما چون نیک بنگریم، می بینیم حرکتشان ابتدا به ساکن نیست، و گفته ها یا نوشته های مردم فریبان نیز عموماً صورت بسیار ساده و اغلب تحریف شده افکاری است که از مدتها پیش در فضای فکری و روانی جامعه چرخ می زده ولی هنوز «فرودگاه» مناسبی نمی یافته است، و کار بزرگ اینگونه رهبران خلقی «ربودن» و عوام پسند کردن آن افکار بوده است. تعامل یا تأثیر و تأثر میان سه عامل اندیشه و عمل و شخصیت، و رابطه آرزو و واقعیت، هیچ کجا بهتر از اینگونه مواقع آشکار نیست.

عیب بزرگ بسیاری از نظریه پردازان سیاسی این بوده است که به جای آنکه بر

شالوده آنچه هست نظریه بنا کنند، خواسته‌اند واقعیتها را بزور در نظریه بگنجانند. آرزوخواهی البته اشکالی ندارد، اما تا هنگامی که به تحریف واقعیت نینجامد. بدر از همه کسانی بوده‌اند که نه تنها بناهای خیالی برافراشته‌اند، بلکه کوشیده‌اند به یاری فرصت‌طلبان و چاپلوسان، خلق را با پس‌گردنی به منزل گرفتن در آن کاسخهای موهم وادارند. سپس چون دیده‌اند برآیند کار آنگونه نشد که خیال بسته بودند و مصیبت به بار آمد، به دامان نظریه توطئه پناه برده‌اند و گناه را به گردن شیاطین داخلی و خارجی و صاحبان دستهای پنهان و آشکار انداخته‌اند.

به این جهات، من در این کتاب کوشیده‌ام به جای ارائه تصویری یک‌بعدی از سیاست (که یا صرفاً به فلسفه و نظریه‌های سیاسی محدود شود، یا به رویدادها و زدوخوردهای صحنه سیاست عملی، و یا به شخصیت‌های سیاسی)، این ابعاد سه‌گانه را در کنش و واکنش و بده و بستان با یکدیگر پیش چشم خوانندگان بگذارم. هم نظریه مهم است، هم عمل، و هم شخص. این سه به‌هزاران شکل در هم می‌آمیزند و چرخ می‌زنند و دگرگون می‌شوند و بازی می‌کنند و زیر و بالا می‌روند و شدت و ضعف می‌گیرند. تاریخ سیاسی جهان را هم افلاطون رقم زده است، هم اسکندر، و هم جغرافیای طبیعی.

مهمترین ویژگی سیاست، زنده بودن آن است. چنانکه پیشتر گفتم، سیاست با هر گوشه و کنار زندگی آدمیان سروکار دارد و در آن رخنه می‌کند و، بنابراین، نمی‌تواند خود زنده نباشد. بسیاری از مردم پس از اینکه کتابی را در شرح آرای فلاسفه سیاسی زمین می‌گذارند، می‌خواهند ببینند آن نظریه‌های پریچ و خم چه ربطی به مشکلات و صحنه زندگی خودشان پیدا می‌کند. شک نیست که گفتار کردار از اندیشه می‌شکند — یا دست کم باید بشکند. اول اندیشه و انگهی گفتار/پای بست آمد و سپس دیوار. اصل بنیادی فلسفه کانت که می‌گوید فکر بدون محتوای حسی تهی است، و حسیات (یا به اصطلاح او، شهودات) بدون قالب مفهومی، نابینا، حدیثی است که، به اعتقاد من، چیزی بر آن نمی‌توان افزود. در سیاست نیز مانند زندگی، هم اندیشه و خرد و تصمیم و برنامه دخیل است، و هم

بیفکری و نابخردی و دودلی و بی‌برنامگی و بخت و تصادف. هیچ تصویری از سیاست کامل نیست، چنانکه هر نقشی از زندگی ناتمام است. هیچ‌کس در زندگی به‌همه آرزوهایش دست نمی‌یابد و همواره جای پشیمانی و دریغ هست. در لحظه مرگ، نقشی که از هر کسی — چه پادشاه و چه درویش، چه حکیم و چه نادان — باز بماند همیشه ناقص و ناتمام است. همین‌طور سیاست. راز بنیادی سیاست تاکنون به‌چنگ هیچ فرزانه و هیچ فرمانروایی نیامده است. کمال در سیاست نیز مانند هر عرصه دیگر زندگی آدمی، سرابی بیش نیست. هرکس در سیاست و کشورداری آرزوی کمال در سر پیرورد و در پندار مدینه‌ای باشد که در آن چیزی جز دادگری و راستی و زیبایی حاکم نباشد، خیال خام پخته و رقم بر خود به‌نادانی کشیده است. چرا باید آنچه برای فرد و زندگی فردی محال است، برای جمع افراد و حیات مدنی و سیاسی ناگهان ممکن شود؟ چه جادویی در واژه جمع یا جماعت یا جامعه یا اجتماع نهفته که نظام هستی را یکباره دگرگون کند؟ راست است که با همپیمانی و همزوری بسیاری کارها امکان‌پذیر می‌شود که قبلاً برای یک تن بتهیایی ممکن نبود. ولی نه همه کارها که سرجمعشان کمال است. بالاترین هدفی که فرد و جامعه بتوانند بدان چشم بدوزند این است که با خردمندی و مهر و انسانیت و با اذعان به‌نادانی و با شوق دانستن و با آزمون و خطا، شاید بهتر از دیروز زندگی کنند و کمتر فریب بخورند و بیشتر (به‌قول پوپر) از رنجها و مصائب قابل اجتناب بکاهند. پیش از سقوط، همواره غرور آمده است، و به‌نزد من هیچ خطا و بلکه هیچ گناهی برای انسان بالاتر از غرور متصور نیست.



همانک با ابعاد سه‌گانه سیاست — اندیشه و عمل و شخصیت — مقالات این مجموعه را نیز به‌اعتباری می‌توان به‌سه‌گروه بخش کرد. نخست، نوشته‌هایی که در آنها بعضی از نظریه‌های مهم سیاسی شرح یا نقد شده است (کانت، فوکو، جان استوارت میل، پوپر، هایک، مارکس و دیگران)، یا مقالاتی که به‌تعریف و ترسیم پاره‌ای از مفاهیم عمده سیاسی اختصاص یافته‌اند (ملت، ناسیونالیسم، دموکراسی، بیگانگی، تساهل و جز اینها، و در دو مورد، به‌پیروی از اصل اعتنا به‌آرای رهبران مهم سیاسی که پیشتر به‌آن اشاره شد، نظریه فاشیسم به‌قلم بنیادگذار آن، موسولینی،

و اصول محافظه کاری یا ارتجاع نوشته مترنیخ وزیر خارجه معروف اتریش؛ دوم، آنچه مصروف بحث و باز نمود برخی از معضلات جهان امروز است (رابطه دین و سیاست، جنسیت و سیاست، خشونت در جامعه، مهاجرت، آینده جنگ و غیر آن)؛ و سوم، تصویرهایی از بعضی از متفکران سیاسی قرن کنونی.

اما این بخش بندی بیشتر ظاهری است تا حقیقی. به حکم تعاملی که میان ابعاد سه گانه یاد شده وجود دارد، بطبع بعضی تداخلهای معنایی نیز بین آنها هست. از باب نمونه، تحلیل نظریات مارکس درباره انقلاب، یا فوکو درباره قدرت و سیاست، یا هایک درباره عقل و سنت، یا رنان درباره مفهوم ملت، یا انتسنس برگر درباره مهاجرت، گرچه بحثی نظری است، اما از خلال آن رفته رفته خطوط کلی قیافه خود متفکر نیز تا حدی بیرون می آید. از سوی دیگر، چگونه ممکن است کسی سرگذشت روزا لوکزامبورگ را بازگوید و بعضی آراء و آرمانهای سیاسی که عمر او فدای آنها شد از گوشه و کنار سر بر نیآورد و گاهی بر سراسر صحنه سایه نیفکند؟ یا چگونه می توان درباره عقاید پوپر گفتگو کرد، و مسائل سیاست عملی را کنار گذاشت؟ بنابراین، بخش بندی اکید نوشته ها و گنجاندن هر بخش زیر عنوانی جداگانه، براستی نه شدنی بود و نه مطلوب، و این کل زنده ای را که سیاست نام دارد از پویایی و حرکت محروم می کرد. چنانکه قبلاً نیز بتأکید گفتم، خصیصه اساسی سیاست زنده بودن و تحرک آن است که در هر نگرشی همواره باید مطمح نظر باشد. همچنین باید بیفزایم که آنچه در این مجلد می خوانید جامع تمام جنبه های سیاست نیست. ولی کدام کتاب یا مجموعه ای را درباره سیاست سراغ دارید که براستی جامع جمیع جوانب باشد؟ وصف چیزی که جان و روح و قلب و اراده داشته باشد و هرگز از تأثیر و تأثر با حادثات جهان باز نماند، پایان یافتنی نیست. به همین جهت، ما نه تنها نزدیکترین کسان، بلکه خودمان را نیز هیچ گاه تماماً نمی شناسیم. انسان پایان ناپذیر است، سیاست نیز همین طور. همین قدر که من توانسته باشم روزنی کوچک باز کنم و خواننده از آن نگاههایی بیندازد و برقی از گوهر سیاست بر لوح خاطرش نقش بندد، خدا را سپاس می گزارم که کامیاب شده ام. در پیچیده در گوهر سیاست این پرسش است که چگونه چنین فراورده ای پدید آمد. مفردات و سازه ها همیشه وجود داشته اند و دارند؛ ولی ترکیبی که می بینیم و

بنای کوه پیکر قدرت سیاسی کجا ساخته شده است؟ این طرح چگونه افکنده شد، و کار در کدام کارگاه به انجام رسید؟ پاسخ ساده است: در کارگاه ذهن و اندیشه و دل آدمی، و به نیروی خرد یا بی خردی او. اوست که می‌زید و می‌اندیشد و رنج می‌برد و به وجد می‌آید و برنامه می‌گذارد و طرح می‌ریزد و اجرا می‌کند. اوست که معتقد می‌شود و می‌پذیرد و می‌پذیراند، یا دروغ می‌گوید و انکار می‌کند و باز می‌دارد. اوست که ریسمان می‌یابد و در چنبر آن گرفتار می‌شود، یا به یاری آن از قعر چاه بیرون می‌آید. هیچ توضیحی، هیچ تبیینی، هیچ سبب‌گویی و تعلیلی بدون به حساب گرفتن خرد و نابخردی کافی و وافی نیست. اراده استوار و حسن نیت ممکن است به‌بن پر نگاه بینجامد. ضرب‌المثلی می‌گوید راه دوزخ با نیت خیر فرش شده است. آنچه برآیند کار را تعیین می‌کند و میان راه و چاه فرق می‌گذارد، خواست و اراده و احساس نیست، خرد است.

منتها من هیچ‌گاه در این کتاب نخواسته‌ام بصراحت به خواننده بفهمانم که طریق عقل کدام است. در دنیای ما، کمبودی از نظر اندرز و اندرزگر نیست؛ آنچه کم است اطلاع درست است. من کوشیده‌ام هم به دلیل احترام به خواننده و هم رعایت انصاف به صاحبان آراء و مکتبهای مختلف، نظریات گوناگون و گاه متضاد را با هم عرضه کنم تا هر کس خود داوری کند. در این کتاب، هم از کیفیت و مسائل دموکراسی لیبرال آگاه خواهید شد، هم مارکسیسم؛ هم خواهید دید که پوپر و هایک و میل چه می‌گویند، هم هایدگر و مترینخ و موسولینی. خرد نیز مانند هر چیزی در تقابل با عکس خود بهتر شناخته می‌شود. اما اینکه خرد چیست، با خود شماست.

عزت‌الله فولادوند

آذر ۱۳۷۶

فلسفه سیاسی کانت*

آقای رئیس / استادان بزرگوار / خانمها و آقایان محترم:

هنگامی که دوست دانشمند آقای دکتر اعوانی همه عذرهای مرا ناشینده گرفتند و از من خواستند در اینجا بیاناتی ایراد کنم، در اندیشه شدم که چه بگویم. چه بگویم که هم لایق این انجمن ارجمند باشد و هم تازگی و حلاوتی داشته باشد و از قبیل مکررات نباشد و به‌شنیدن بیارزد. بالاخره تصمیم گرفتم موضوع سخنرانی را فلسفه سیاسی کانت قرار بدهم، به‌چهار دلیل:

اول اینکه کانت به‌عقیده اکثر قریب به‌اتفاق اهل نظر بزرگترین فیلسوفی بوده که جهان از زمان ارسطو تاکنون به‌خود دیده است — و مقصود من از جهان در اینجا، پهنه‌ای است از مرزهای خاوری ایران‌زمین تا کرانه‌های اقیانوس اطلس، و میهن خودمان را نیز شامل می‌شود. بنابراین، سخن او همواره برای حکمت‌دوستان شنیدنی است.

دوم اینکه با وجود این مقام رفیع و شهرت جهانگیر، به‌اندیشه‌های سیاسی او حتی در غرب توجه شایسته نشده است. در کمتر کتابی درباره او — از جمله در کتابی که خود من اخیراً به‌فارسی ترجمه کرده‌ام — مطلبی درباره فلسفه سیاسی او پیدا می‌شود. در فارسی متأسفانه این امر به‌حد اعلا می‌رسد و جز چندکلمه‌ای که بنده اجمالاً در مقدمه همان کتاب نوشته‌ام، چیزی دیگر نیست.

سوم اینکه کانت، چنانکه خواهیم دید، از سویی طرفدار سرسخت آزادی و

حکومت مردم و، به اصطلاح، یکی از لیبرال دموکراتهای پابرجاست، و از سوی دیگر، یکی از بنیانگذاران و پیشوایان ایده آلیسم آلمان که با انحرافهایی از طریق هگل به دو جناح تقسیم شد. از جناح راست، به وسیله افرادی مانند مورخ آلمانی هاینریش فون تریاپچکه، به فاشیسم و نازیسم انجامید؛ و از جناح چپ، از راه افکار مارکس، موجد مارکسیسم و لنینیسم شد. بنابراین، به هر حساب که بگیریم، فلسفه کانت عموماً و اندیشه های سیاسی او خصوصاً هنوز نیرویی زنده و بالنده در صحنه عالم است.

و بالاخره چهارم اینکه خود من به کانت دلبستگی دارم و دهها سال از عمر گرانمایه را در راه فهم فلسفه او صرف کرده ام و طبعاً میل دارم دیگران را نیز با خود در این لذت فکری و معنوی شریک کنم. حال با این توضیحات برویم بر سر مطلب.



کانت علاوه بر اینکه یکی از بزرگترین متفکرانی است که جهان تاکنون به خود دیده است، یکی از فیلسوفانی است که دستگاه یا نظامی یکپارچه و منسجم در عالم اندیشه بنا کرده است، به این معنا که اول شالوده و بنیادی استوار می کند و بعد هر بخشی از بنا را بر پایه آنچه فراهم آمده می سازد و بتدریج بالا می رود تا به انتها برسد. بنابراین، همه اجزای نظام فلسفی او به یکدیگر مرتبطند و بدون گذشتن از مراتب قبلی نمی توان به مراتب بعدی رسید و هرچیز را باید با توجه به آنچه پیشتر به اثبات رسیده است درک کرد. اما از آغاز تا انجام آنچه همه چیز را به هم اتصال می دهد، انسان است. طبعاً چون سیاست نیز یکی از مسائل بشری است، و بلکه باید گفت منحصر به انسان است، کانت در سیاست نیز بحث می کند. اما این بحث به شالوده هایی که کانت قبلاً ریخته متکی است و نخست باید آن سلسله مراتب را پیمود تا به سیاست رسید.

فلسفه کانت از سنجش توان عقلی آدمی و تعیین حدود شناخت نظری و علمی او آغاز می شود؛ بعد می رسد به عالم اخلاق و اینکه فراسوی علم و دانش، چه دلیلی وجود دارد که آدمی را مکلف به پیروی از قواعد اخلاق بدانیم که صحت و اعتبارشان با روش علمی قابل احراز نیست؛ پس از آن می آید بر سر خداشناسی و اینکه گرچه عقلاً می توان هم وجود خدا را ثابت کرد و هم منکر وجود او شد، به چه

دلیل باید به ذات باری ایمان آورد؛ در همین حال کانت نظری هم به مسأله قصد و غایت می‌اندازد تا ببیند در حالی که طبیعت صرفاً بر پایه قوانین مکانیکی عمل می‌کند و هیچ هدفی نمی‌توان به او نسبت داد، چگونه است که آدمی به قیاس با کارهای خود و اینکه هرگز هیچ عملی را بدون در نظر گرفتن هدف خاصی انجام نمی‌دهد، به طبیعت نیز غایات و مقاصدی نسبت می‌دهد و آیا این کار رواست یا نه؛ و سرانجام با توجه به همه اینها، به انسان در جامعه و عرصه سیاست توجه می‌کند و می‌پرسد در طول تاریخ چه روی داده که آدمی به اینجا رسیده و اکنون چه می‌کند و تکلیفش در آینده و نسبت به نسلهای آتی چیست و، صرف نظر از رستگاری در آخرت، در این دنیا چه باید بکند تا رستگار شود.

پس کانت اندیشه‌های خویش را درباره جامعه و سیاست در چارچوب نگرشی که نسبت به تاریخ دارد می‌پروراند، و از این جهت فلسفه تاریخ را اساس فلسفه اجتماعی و سیاسی قرار می‌دهد. اما چون مانند ارسطو معتقد است که سیاست شاخه‌ای از علم اخلاق است، و چون اخلاق به نظر او ناگزیر به خداشناسی می‌رسد، و غایت‌شناسی در اخلاق و خداشناسی مداخلیت تام دارد، و تاریخ نیز جز با در نظر گرفتن مقاصد و غایات طبیعت و بشر قابل فهم نیست، پس تاریخ باید هم با اخلاق ارتباط پیدا کند، هم با خداشناسی و هم با علم به غایات. حاصل کلام اینکه فلسفه سیاسی و فلسفه تاریخ که پایه سیاست است، با حکمت عملی و خصوصاً با فلسفه دین مرتبط می‌شود.

فلسفه تاریخ کانت در چند نوشته نسبتاً کوتاه مندرج است، نه در آثار فلسفی عمده او. ولی همین نوشته‌های کوتاه حاوی تقریباً کلیه افکار و تصورات بنیادی فلسفه تاریخ هگل و مارکس و لوکاج است. کسی که این نوشته‌ها را بخواند پی می‌برد که کانت به مسائل عمده فلسفه تاریخ و پاسخهای ممکن به آنها توجه تام داشته است. کلیه عناصر و ارکان فلسفه تاریخ در چارچوب منطقی حاکم بر کل منظومه فلسفی کانت پرورانده شده است.

میان فلسفه دین و فلسفه تاریخ در کانت بعضی وجوه اشتراک وجود دارد که بد نیست به آنها اشاره‌ای بکنیم:

۱) در فلسفه دین، آنچه دارای بالاترین اهمیت است این است که جمع متقیان و

پارسایان در ملکوت ابدی خداوند به سعادت اخروی برسند. در فلسفه تاریخ، بالاترین هدف ایجاد جامعه‌ای از حیث کیفی عالی‌تر از جوامع فعلی است که همه جهانیان را دربر بگیرد و ضامن صلح دائم و متضمن نظام سیاسی پاک و بی‌غشی باشد. پس در هر دو مورد، جامعه‌ای بالاتر از آنچه تاکنون وجود داشته مطمح نظر است، با این تفاوت که ملکوت خداوند ابدی است و وصول به آن در نتیجه کردار نیک ما و به لطف و یاری ایزدی ممکن می‌شود، اما جامعه فراگیر جهانی در ظرف زمان در آینده است و در اثر سعی ما و بر اساس هدف موجود در نظام طبیعت باید متحقق شود.

(۲) همانطور که سعادت اخروی محصول عمل به تقوا و فضیلت است، شکل عالی‌تر جامعه انسانی نیز در نتیجه کردار و سعی آدمی ساخته می‌شود. طبیعت مقدر کرده است که سعادت و کمال فقط در نتیجه فعالیت عقلی آدمی و بدون دخالت تمنیات غریزی حاصل شود.

(۳) سعی آدمی برای رسیدن به ملکوت ایزدی در آخرت و جامعه جهانی در این دنیا لازم است ولی کافی نیست. حصول این دو مقصود، سه شرط دیگر نیز دارد. اول، اعتقاد به آزادی یا اختیار آدمی چه در دین و چه در تاریخ. دوم، بقای نفس در فلسفه دین و بقای نوع در فلسفه تاریخ. سوم، وجود خداوند در فلسفه دین به این منظور که برای تحقق خیر اعلا تضمینی باشد، و وجود (به اصطلاح کانت) «غایت پنهان طبیعت» در فلسفه تاریخ (که بعدها در هگل به عنوان «مکر عقل» و در مارکس به نام «جبر تاریخ» مطرح می‌شود) به منظور ایجاد جامعه جهانی در حد کمال برای اینکه استعدادهای فطری آدمی به شکوفندگی کامل برسند.

(۴) همانطور که در فلسفه دین، یقین علمی و نظری درباره خلود نفس و وجود خداوند امکان‌پذیر نیست ولی قول به این دو فرض (و البته اختیار برای آدمی) اساس اخلاق است، در فلسفه تاریخ نیز وجود «غایت پنهان طبیعت» و پیشرفت نوع بشر به سوی جامعه جهانی و صلح دائم را باید خارج از دایره معرفت نظری ولی مسلم شمرد.

(۵) در حکمت عملی، تکلیف اخلاقی سرپیچی‌ناپذیر فرد به او حکم می‌کند که اختیار و خلود نفس و وجود خداوند را مسلم بشمرد؛ در فلسفه تاریخ، تکلیف

اجتماعی و تاریخ آدمی و مسؤولیت او نسبت به نسلهای آینده به او حکم می‌کند که قائل به فرض پیشرفت بشر به سوی جامعه کامل و صلح جهانی شود، ولو در این پیشرفت وقفه‌هایی به نظر برسد.

امروزه اصطلاح فلسفه تاریخ ممکن است این اندیشه را در ذهن بیدار کند که مقصود تحقیق در بنیادهای قوانین عام جامعه‌شناسی است، چنانکه در آثار کسانی مانند مارکس و پاره‌تو دیده می‌شود. ولی کانت هدفی عالی‌تر در فلسفه تاریخ دارد. همان‌طور که دین از خداوند به عنوان منبع خیر اعلیٰ بحث می‌کند و از رفتار و کرداری که ما را شایسته رسیدن به آن مرتبه کند، موضوع فلسفه تاریخ هم به نظر کانت این است که تاریخ به عنوان سیر تکاملی جامعه انسانی چگونه ممکن است به تحقق خیر اعلیٰ در این عالم خاکی بینجامد و ما چگونه می‌توانیم به آن مرحله برسیم و بدین وسیله تکلیف انسانی خویش را در جامعه و سیاست ادا کنیم. بنا به تعبیر کانت، تاریخ در جهت بالاترین حد آزادی و خیر بشری پیش می‌رود. پس فلسفه تاریخ در اساس باید به یک پرسش اخلاقی پاسخ بدهد. البته برای پاسخ گفتن به این سؤال معرفت نظری و علمی نیز لازم است زیرا علم و عمل از یکدیگر در صحنه جامعه و سیاست جدا نیستند و شناخت نظری، مطابق اصولی که در نقد عقل محض بتفصیل بیان شده، به ما نشان می‌دهد که هدفهای ما تا کجا قابل حصول است. عقل آدمی پیوسته در جستجوی اسباب و علل امور است. به این جهت، در تاریخ نیز انسان می‌خواهد به نظریه‌ای کلی برای تبیین رویدادها دست بیابد. نظریه‌ای که در قلمرو تاریخ پیدا می‌کند این است که بشر رویهمرفته (صرف نظر از وقفه‌های موقت) به سوی آزادی و روشن‌اندیشی بیشتر پیش می‌رود. سیر تاریخ فقط به عنوان سیری تکاملی قابل فهم است. هدف غایی این سیر تأسیس جامعه‌ای در حد کمال است.

انسان می‌تواند تاریخ را جریانی طبیعی و تابع علیت فیزیکی بداند، یا به اختیار خویش تاریخ را بسازد. تنش و کشاکش بین آنچه در تاریخ و سیاست «هست» و آنچه «باید باشد» - یعنی آنچه بدون تدبیر بشر به طور مکانیکی صورت می‌گیرد و آنچه در قلمرو آزادی و افعال اختیاری بشر می‌گنجد - مسأله‌ای است که کانت می‌خواهد در فلسفه تاریخ برای آن راه حلی بیابد. به عقیده کانت، برای فهم معنای

تاریخ باید بین هستی و بایستی - یعنی میان علیت مکانیکی حاکم بر رویدادهای طبیعی و علیت مولود اراده فاعل مختار - فرق گذاشت. آنچه به تاریخ معنا می دهد اخلاق است که بدون فرض مختار بودن انسان بیمعناست. تاریخ در تحلیل نهایی چیزی جز پیشرفت آدمی به سوی ملکوت آزادی نیست که عقل عملی بر آن حاکمیت فائده دارد.

در اندیشه تاریخی کانت، بین علیت طبیعی (یعنی قوانین مکانیکی) و آزادی (یعنی علیت ناشی از فعل فاعل مختار) رابطه متقابلی وجود دارد که هرگز گسسته نمی شود. تاریخ در عین اینکه جریانی طبیعی است، مظهر اختیار آدمی نیز هست. انسان به دلیل این علیت مضاعف، از پیش بینی کامل نتایج اعمال خویش ناتوان است، اما نمی شود گفت که یکسره در برابر جریانی که مستقل از او پیش می رود درمانده است، زیرا همیشه مقصود و هدفی در نظر می گیرد. متها سیر به سوی این هدف باید در بستر ضرورت های طبیعی صورت پذیرد.

روش لازم برای نگریستن به تاریخ از این نظرگاه، همان روش متعالی است که در اخلاق و خداشناسی کانت هم بکار می رود. مطابق این روش، برخلاف شیوه معمول تاریخنگاری که متوجه توالی تجربی رویدادها و دگرگونی های جهانی است، لازم است به جای «هستی»، «بایستی» و به جای علت فاعلی، علت غایی در تاریخ مطرح نظر باشد. کانت معتقد است که مفهوم تاریخ به معنای خاص هنگامی نزد ما بوجود می آید که به جای نگاه کردن به توالی آنات و لحظات و رابطه مکانیکی رویدادها، این سلسله زمانی را به یک کل غایی و آرمانی ربط دهیم. همان طور که در فلسفه نظری به این نتیجه رسیدیم که بصیرت تام نسبت به قوانین علمی طبیعی هنگامی حاصل می شود که بدانیم قانون را ما بر طبیعت بار و استوار می کنیم و به این وسیله متعلق برای شناخت از آن می سازیم، در مورد تاریخ نیز باید متوجه باشیم که تاریخ فقط به عنوان سلسله ای از رویدادها هیچ گونه «معنا» و «غایتی» ندارد و فقط هنگامی براستی سر از افق وجود بر می آورد که ما در مقام ناظر آنچه را مشاهده می کنیم سلسله ای از کنشهای آزاد یا اعمال اختیاری تشخیص دهیم نه صرفاً زنجیره ای از وقایع کور و جبری و بی هدف. بنابراین، اصل در فلسفه تاریخ کانت اولاً آزادی است و ثانیاً وجود هدف و غایت.

کانت در تاریخ بشر به دنبال یک «غایت طبیعی» می‌گردد. اگر فرض کنیم که غایتی در طبیعت وجود دارد، کلیه قوای طبیعی هر موجود باید به نحوی پرورش پیدا کنند که در نهایت او به درجه کمال برسد. در انسان، استعدادهای طبیعی به نحوی متکامل می‌شوند که با تعقل و تفکر او هماهنگی و ملایمت پیدا کنند. بالاترین استعداد آدمی قوه عاقله اوست. اما عقل دفعتاً در فرد بشر شکوفا نمی‌شود و نیازمند نسلهای پیاپی و تمرین و ممارست و آموزش است. طبیعت هنگامی که قوه عقل را به آدمی داد، بقیه دستگاههای بدنی او را نیز با آن قوه هماهنگ کرد. دستها و انگشتان او را به طرزی تکامل داد که آدمی بتواند برای خود ابزار بسازد. مقصود طبیعت قرار دادن آدمی در وضعی بود که او از جهت جسمانی از هر موجود دیگری ناتوان تر باشد. انسان می‌بایست از مخلوقات دیگر نیازمندتر و بی دفاع تر باشد تا احتیاج و آسیب پذیری، او را به گریختن از قید محدودیتهای غریزی و رهایی از تنهایی برانگیزد. طبیعت چنین مقدر کرده است که انسان از هیچ خوشی و سعادت و کمالی بهره نبرد مگر آنچه آفریده خود او به نیروی عقل و بدون استمداد از غریزه هاست. اما چون این کار برای هیچ فردی بتنهایی مقدور نیست، نوع بشر باید در طول نسلها یا با پیمودن مراحل تاریخی به سوی این مقصود پیش برود.

جلوه دیگر و جالب تر «غایت طبیعی» در سیر تکاملی بشر، تنازع و ستیزه افراد آدمی با یکدیگر است. ضدیت و عنادی که بشر نسبت به هموعان خویش بروز می‌دهد، علت نظم قانونمند جامعه قرار می‌گیرد. شک نیست که انسان بطبع متمایل به تشکیل جوامع است چون فقط در وضع اجتماعی احساس می‌کند که انسان است. اما از سوی دیگر به انفراد و خودمداری نیز گرایش دارد چون نوعی خصیصه ضد اجتماعی نیز در او موجود است و هرکس می‌خواهد هر طور که دلش خواست عمل کند. نتیجه تعارض میان این دو ویژگی، پدید آمدن موجودی اجتماعی و در عین حال غیر اجتماعی به نام آدمیزاد است. هرکس می‌خواهد بر دیگران پیشی بگیرد و بر آنان تحکم کند و به دلخواه خودش زندگی کند. برای رسیدن به این هدف باید بر کاهلی و تن پروری چیره شود. آدمی از سویی با هموعان خویش ضدیت دارد و، از سوی دیگر، قادر نیست بدون ایشان به حیات ادامه دهد. اگر این دشمنیها و عنادها و نتیجتاً ستمگریها نبود، بشر نیز مانند گوسفندان در بهشت آرامش و بیخبری بسر

می‌برد. طبیعت این ستیزه‌جویی را ایجاد می‌کند تا بشر هوش و عقل و ابتکار خویش را بکار بیندازد و پیشرفت کند و سرانجام پی ببرد که خودپرستی را باید کنار بگذارد و به مرتبه دیگر خواهی و خیراندیشی و، به قول کانت، اراده نیک برسد و جامعه‌ای را که در اصل از شهوت‌ها و خواستهای خودپسندانه منشأ گرفته است به یک هیأت اجتماعی اخلاقی مبدل کند.

به سبب این تضاد و تقابل، انسان به سوی پرورش ذوق و استعداد های خویش گام برمی‌دارد. قوه تشخیص خوب و بد اخلاقی، در قالب اصول حکمت عملی شکل پیدا می‌کند و اجتماع آدمیان که در اصل به علت نیاز پدید آمده بود به یک کل اخلاقی مبدل می‌شود. اگر آن خصیصه ناپسند مردم‌گریزی و خودپسندی در آدمی نبود که ریشه همه ضدیت‌هاست، قریحه‌های بشر در بیخبری و آرامشی گوسفندوار می‌پژمرد و می‌خشکید و انسان این مقامی را که در سراسر آفرینش مخصوص به اوست هرگز احراز نمی‌کرد. بنابراین، باید از طبیعت به مناسبت ناسازگاریها و خودپرستیها و سنگدلیها و جاه‌طلبیها و مال‌اندوزیها و قدرت‌خواهیها سپاسگزار بود زیرا بدون این صفات، استعداد های عالی بشر هرگز پرورش نمی‌یافت. آنچه در اصل آدمی را به سوی تجمع و تشکیل گروه های اجتماعی سوق داد، یکی ناتوانی و نیاز طبیعی بود، و دیگری ستیزه‌جویی و رقابت او با هموعان، نه انگیزه‌ای که مستقلاً در جبلت او استوار باشد. بدین ترتیب، در طول تاریخ، شر سرچشمه خیر می‌شود و هماهنگی اخلاقی از بطن تفرقه بدنیا می‌آید. طبیعت به وسیله ضدیت در جامعه، به پرورش قوای فطری و تعالی اخلاقی انسان کمک می‌کند تا عاقبت این ضدیت و عناد اساس نظم قانونمند جامعه قرار گیرد. ضدیتی که کانت از آن بحث می‌کند بعدها در هگل به لباس تضاد دیالکتیکی و در مارکس به شکل پیکار طبقاتی ظاهر می‌شود.

پس به نظر کانت، برخلاف تصور کسانی مانند ژان ژاک روسو و لرد شافتسبری، منشأ حیات اجتماعی تعاون و مؤالفت و هماهنگی اراده‌های فردی آدمیان نبوده است. آنچه جامعه را بوجود آورده، کشش و وازنش و ضدیت و معاندت بوده است که هنوز هم بقای نظم اجتماعی را تضمین می‌کند. کانت نظر روسو را تصدیق می‌کند که بین طبیعت و مدنیت تعارض وجود دارد. منتها می‌گوید که آدمی فقط

به واسطه چنین تعارضی به پروراندن قوا و استعدادهای خویش و نهایتاً پیشرفت به سوی آزادی عقلی کامیاب می‌شود. بنابراین، به عقیده او، روسو در اشتباه است که به انسان می‌گوید دوباره به طبیعت بازگردد. محنت و رذیلت و شرارت مهمیزی است که آدمی را به اصلاح خویش سوق می‌دهد. تداوم چنین جریانی همان چیزی است که ما نامش را تاریخ می‌گذاریم. جوهر نظریه کانت در تاریخ عبارت از تضاد بین این دو قضیه است که راه وحدت حقیقی و آرمانی بشر باید به وسیله ستیزه هموار شود و تنها طریق وصول به آزادی، الزام و اجبار است. کانت بنا به اصولی که در فلسفه اخلاق به آنها قائل است، شخصیت معنوی و آزادی و خودآئینی فرد را اصیل می‌داند. اما بنا به نظری که در فلسفه تاریخ اتخاذ می‌کند، می‌رسد به اینکه آگاهی آدمی از خویشتن به عنوان موجودی اخلاقی، فقط در جامعه در قالبهای قابل شناخت تجربی متبلور می‌شود. راست است که جامعه، به قول عرفی شاعر خودمان، «پیش آرزوی بیدلان کشد دیوار»؛ اما ارزش حقیقی جامعه را باید با این معیار سنجید که فرد را برای آزادی تربیت می‌کند، نه اینکه به او آزادی بیحد و حصر نمی‌دهد.

نظم اجتماعی ذاتاً به این است که فردیت و شخصیت اعضای جامعه و، در نتیجه، تضاد اراده‌های فردی حفظ شود، اما در عین حال، هرکس آزادی خویش را محدود به آزادی دیگران ببیند، نه اینکه اراده‌های فردی بزور همه همسطح شوند. هدف اخلاقی سیر تکاملی تاریخ - یا همان غایت پنهان طبیعت که پیشتر از آن سخن گفتیم - این است که این محدودیت آزادی فردی رفته رفته در اراده افراد مخمر شود، و این پیچیده‌ترین مشکلی است که آدمیزاد با آن روبروست و هدفی است که هر نهاد سیاسی و اجتماعی و تأسیس دولت به هر شکلی در طول تاریخ، صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به آن بوده است. بنابراین، به تاریخ عالم باید از این نظرگاه نگریست، وگرنه - به قول کانت در یکی از بلندترین سخنانی که در این زمینه گفته است - چه سود از شگفتی و اعجاب در مقابل نظم خلقت در جهان موجودات بی بهره از عقل و هوش، اگر منظره آن بخش از جلوه حکمت کردگار دانا که باید منظور و مقصود دیگر بخشها تلقی شود - یعنی چشم‌انداز تاریخ بشر - پیوسته مایه ننگ طبیعت باشد و اگر بیننده از فرط بیزاری چشمان خویش را از صحنه تاریخ بگرداند و از یافتن هرگونه غایت عقلی در آن مأیوس شود و فقط

امیدوار باشد که در جهانی دیگر شاید چنین مقصود و غایتی پیدا کند؟ کانت می‌خواهد بداند که غایت و معنای رویدادهای تاریخی چیست. بنابراین، در ادامه سخنی که نقل کردیم، می‌پرسد که آیا می‌توان عقلاً فرض کرد که اجزای طبیعت هریک هدفی را دنبال می‌کنند و مقصودی از وجودشان در میان بوده ولی کل طبیعت بی‌هدف و عاری از هرگونه قصد و غایت است؟ آیا ممکن است تصور کرد که قصد و غرضی طبیعی و معنایی نهایی در پس صحنهٔ پر آشوب تاریخ پنهان است، ولو هنگامی که به سیر عمومی تاریخ می‌نگریم چنین معنایی مشهود نباشد؟ این پرسش اساس و سرچشمهٔ فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ سیاسی کانت است و به حکم عقل عملی پاسخ آن مثبت است.

پس مطمح نظر فیلسوف تاریخ، تحقق یک جامعهٔ بشری آرمانی است که همهٔ جهانیان را دربر بگیرد و از دروغ و ریا و پندارهای پوچ پیراسته باشد و راستی و ارزشهای والا را پایهٔ زندگی انسان قرار بدهد. اما چون تاریخ منطقاً مقید به زمان است و زمان دو بعد بیشتر ندارد، فیلسوف باید در یکی از آن دو بعد — یعنی یا به سوی گذشته یا به سوی آینده — در جستجوی جامعهٔ آرمانی و قلمرو ارزشهای مطلق و نامقید حرکت کند. بنابراین، دو گونه فلسفهٔ تاریخ بدست می‌آید: یکی توأم با بدبینی و واپسگرا که ارزشهای مطلق را از دست رفته و در گذشته می‌بیند؛ دیگری توأم با خوش بینی و پیشرو که به آینده امیدوار است و معتقد است فردا به دست خود ما ساخته می‌شود. فلسفهٔ تاریخ کانت از قسم دوم است و، مطابق آن، تاریخ هنگامی ارزش انسانی دارد که متوجه آینده باشد. از این جهت، افکار کانت منشأ و منبع اندیشه‌های متفکران بزرگ مکتب ایده‌آلیسم آلمان — مانند مارکس و لوکاخ و، تا حدی، هگل — است که تقریباً همیشه از امروز و بخصوص از فردا سخن می‌گویند. گفتیم که سیر تاریخ به معنای پیشرفت بشر و پیشرفت بشر مساوی با ترقی معنوی و اخلاقی او و عمیق‌تر شدن تصور وی از آزادی است. کرامت انسانی تأسیس جوامعی را ایجاب می‌کند که هیچ‌کس در آنها بنده دیگری نباشد. به گفتهٔ کانت: «انسان وابسته، انسان نیست... هیچ بدبختی و شقاوتی برای من وحشتناک‌تر از این نیست که خویش را در برابر دیگری در مانده و بیچاره ببینم و او بتواند مرا به گردن نهادن به هوا و هوس و ارادهٔ خود مجبور کند.» فلسفهٔ عصر روشنگری، در

کانت به اوج خود می‌رسد. در پاسخ این پرسش که روشن‌اندیشی چیست، کانت می‌نویسد: «روشن‌اندیشی مساوی با آزادی آدمی از بند قیومتی است که خود بر دست و پای خویش نهاده است. قیومت جز این نیست که انسان بدون هدایت دیگری، نتواند فهم خویش را بکار بیندازد. تحت قیومت قرار گرفتن هنگامی باید کاری خودکرده دانسته شود که نه به علت بی‌بهرگی از عقل، بلکه به سبب فقدان عزم راسخ و شهامت لازم برای استفاده از عقل بدون هدایت و راهنمایی دیگری پدید آمده باشد. *sapere aude!* [= جرأت دانستن داشته باش، یا به تعبیر کانت] جرأت داشته باش عقل خودت را بکار بیندازی. شعار روشن‌اندیشی جز این نیست.» ولی این فرمان در عین حال شعار بشر در سراسر تاریخ نیز بوده است، زیرا خودرہانی - یعنی پیشرفت از اسارت و بندگی به آگاهی آزادانه روح به خویشتن و تکلیف خویشتن - تنها چیزی است که در قلمرو اخلاق و معنویات، شایسته نام رسیدن به مرتبه وجود است.



آنچه تاکنون گفتیم شالوده فلسفی عقاید سیاسی کانت بود. اما او قبلاً گفته است که مسائل خطیر و عمده‌ای که خاطر بشر را مشغول می‌کنند، کلاً به این سه سؤال بظاهر ساده و در حقیقت بسیار عمیق برمی‌گردند که: اول، چه می‌توانم بدانم؟ دوم، چه باید بکنم؟ و سوم به چه چیز می‌توانم امید ببندم؟ در نقد عقل محض، کانت بتفصیل بیان کرده است که هر وقت عقل آدمی بنا به طبیعتی که دارد از حوزه تجربه بیرون بگذارد که حوزه شناخت علمی بشر است، گرفتار تناقضات می‌شود. مقولات قوه فهم مانند جوهر و علت و ضرورت را که فقط در قلمرو تجربه مصداق دارند، در خارج از آن دایره بکار می‌برد و به سه ایده یا صورت معقول اختیار و جاودانگی نفس و خداوند می‌رسد که محتوای تجربی ندارند و به تجربیات قابل اطلاق هم نیستند و هیچ‌گونه علمی به آنها امکان‌پذیر نیست. مثلاً کانت با دقت تمام ثابت می‌کند که دلایل نظری اثبات وجود خدا همه آمیخته به مغالطه است و قضیه «خدا هست» عینیت نظری یا علمی ندارد. منتها اگر تصدیق کنیم که انسان علاوه بر آنکه موجودی طبیعی و محکوم به قوانین فیزیک و شیمی و علیت مکانیکی است، موجودی اخلاقی نیز هست که ارزش‌گذاری می‌کند و خوب و بد را از یکدیگر

تمیز می‌دهد و به تکلیفی اخلاقی برای خود و جمیع هموعان خویش قائل است، آن وقت باید بپذیریم که او وجود دیگری نیز دارد که تابع علیت طبیعی نیست. این وجود دیگر آدمی باید متعلق به جهان دیگری غیر از دنیای حس و تجربه و قوانین علمی باشد و آن عالم ذوات معقول است و عقل عملی — نه عقل نظری و علمی — بر آن حاکمیت دارد. اختیار و جاودانگی نفس و وجود خدا اصول موضوعه یا پیش فرضهایی است که در جهان معقول باید به آنها قائل شد، زیرا در غیر این صورت، دیگر نه تکلیف اخلاقی معنا می‌دهد (اگر اختیاری وجود نداشته باشد) و نه سعادت و کيفر و پاداش (اگر جاودانگی نفس نباشد) و نه خیر اعلا (اگر خدا نباشد). راست است که مفاهیم اختیار و خلود نفس و خدا محتوای علمی ندارند ولی (مانند مفهوم حد یا مجموعه‌های نامتناهی در ریاضیات) هدفی ولو ایده‌آل به ما می‌دهند و ما را به اندیشه و کوشش برمی‌انگیزند و به ما می‌گویند باید چنان رفتار کنی که گویی مختاری یا گویی روح نابود نمی‌شود یا گویی خدا هست. قصد و غایت در طبیعت و پیشرفت در تاریخ و وجود جامعهٔ آرمانی هم همین حکم را دارد و در حقیقت از مقولهٔ ایده‌ها یا صور معقول است که معرفت علمی به آنها امکان‌پذیر نیست ولی باید فرض را بر وجود آنها قرار داد، وگرنه داوری دربارهٔ خوبی و بدی جامعه و تکالیف دولتها و نظم مطلوب سیاسی معنا نمی‌دهد. حال با این توضیحات و با در نظر داشتن شالودهٔ فلسفی که کانت در زمینهٔ فلسفهٔ تاریخ ریخته است، می‌رویم بر سر آن دسته از اندیشه‌های او که مستقیم‌تر جنبهٔ سیاسی دارد. دیدیم که وجود شر و تضاد در تاریخ باعث نوین‌پنداری کانت نمی‌شود، بلکه بعکس مبدأ تفکر سیاسی او قرار می‌گیرد و به‌طرح این سؤال اساسی می‌انجامد که معنای تاریخ چیست و عمل سیاسی باید به چه مفهوم تلقی شود. فلسفهٔ سیاسی کانت متوجه بهروزی آدمی در این جهان است و مدینه‌های فاضله و ایده‌نولوژیها را رد می‌کند و می‌خواهد تعیین کند که در وضعی که انسان در آن قرار دارد چه چیز شدنی است و چه چیز برحق است.

به عقیدهٔ کانت، بالاترین تکلیف بشر در این دنیا، تأسیس و حفظ و توسعهٔ جامعهٔ مدنی است. در جامعهٔ مدنی، حداکثر آزادی — و بنابراین ضدیت کامل اعضای جامعه با یکدیگر — باید با تعیین دقیق حدود آزادی تألیف شود. آزادی

هرکس فقط باید تا حدی باشد که با آزادی دیگران منافات نداشته باشد. تحدید آزادی به این وجه، فقط بر پایه قانون امکان پذیر است. قانون باید متکی به قدرت باشد. اما قدرت نیز باید قانون را راهنما قرار دهد برای حصول اطمینان از اینکه همه کس به قانون احترام می گذارد. بنابراین، حکومت عبارت از مناسبات افراد آزاد با یکدیگر است که همگی باید مشمول الزام و اجبار باشند. مقصود و غایت نوع بشر - یعنی شکوفایی استعدادهای همه به بهترین وجه - فقط هنگامی حاصل خواهد شد که چنین شرطی همه جا و همه وقت حکمفرما باشد.

یکی از تضادهای عمده‌ای که کانت در جامعه می بیند این است که آدمی به رئیس و مافوق نیاز دارد، وگرنه از آزادی خویش به زیان دیگران سوءاستفاده خواهد کرد. انسان خواهان قانون است، ولی تا بتواند می خواهد خودش از شمول قانون مستثنا باشد. رئیس کسی است که اراده افراد را مهار می کند و هرکسی را و می دارد تا از اراده عام پیروی کند. اما چون رئیس خودش هم انسان است، امکان سوءاستفاده از آزادی در او نیز منتفی نیست، مگر آنکه کسی دارای قدرتی باز هم بالاتر، بر او ریاست داشته باشد، و همین طور این سلسله ادامه پیدا می کند. کانت معتقد است که این مشکل هرگز کاملاً حل شدنی نیست و در عمل باید به همین اکتفا کرد که آزادی توأم با قانون باشد و دولت قادر به اجرای قانون در مورد سوءاستفاده کنندگان از آزادی باشد. هرچا چنین وضعی موجود باشد، کانت می گوید نظام «جمهوری» وجود دارد. اصطلاح «جمهوری» در کانت با آنچه امروز از این واژه اراده می شود تفاوت دارد و بعد معنای دقیق آن را خواهیم دید. پس کانت تا اینجا سه رکن اساسی تشخیص داد: آزادی و قدرت و قانون. این سه باید همیشه با هم توأم باشند. آزادی و قانون بدون قدرت به معنای هرج و مرج است؛ قدرت و قانون بدون آزادی مساوی استبداد است؛ قدرت بدون آزادی و قانون، بربریت است. به اعتقاد کانت، فقط نظام جمهوری شایسته نام حکومت است. در چنین نظامی، شهروندان از قوانینی که خود وضع کرده اند تبعیت می کنند. این عقیده کاملاً با رأی کانت در فلسفه اخلاق هماهنگ و بلکه لازمه آن است. در آنجا کانت گفته است که قاعده‌ای که شخص در کردار از آن پیروی می کند به شرطی اخلاقی است که او خود آن را برای خویشتن وضع کرده باشد و به این می گوید خودآئینی فرد. اگر آن قاعده

از منبمی دیگر - ولو از احکام الهی - سرچشمه بگیرد، دیگر اخلاقی (به معنای مراد کانت) نیست. در سیاست نیز، نظام به شرطی جمهوری - یعنی دارای عالی ترین کیفیت سیاسی - است که قوانین از اراده مردم سرچشمه بگیرند. همچنین قانون باید مستظهر به قدرت باشد. به گفته کانت: «بهترین نظام آن است که در آن، قدرت منبث از قانون باشد نه از اراده افراد.» حفظ چنین نظامی هر جا که بوجود بیاید بالاترین قانون و عالی ترین تکلیف در جامعه مدنی است.

پیشتر گفتیم که کانت معنای خاصی از اصطلاح «جمهوری» اراده می کند. او به جوامع بر حسب کیفیت حکومتشان می نگرد و از این لحاظ حکومتها را به سه قسم جمهوری و استبدادی و بربر تقسیم می کند، و به شکل حکومت - یعنی پادشاهی یا اشرافی یا دموکراسی - کاری ندارد. می گوید، از نظر ملت، اهمیت کیفیت حکومت بمراتب پیش از شکل حکومت است. بنابراین، حکومت پادشاهی ممکن است کیفیت جمهوری داشته باشد و حکومت مردم یا دموکراسی ممکن است استبدادی باشد و بعکس. مهم این است که قانون حاکم باشد. حکومت قانون مستلزم این است که تبعیت کنندگان از قانون در عین حال خودشان جمعاً قانونگذار نیز باشند. قاعده ابدی حکومت چیزی جز این نیست.

کانت نیز مانند خیلی از کسان در قرن هجدهم، نظر متسکیو را راجع به تفکیک قوا قبول دارد و می گوید اصل در حکومت جمهوری، تفکیک قوا - و بخصوص تفکیک قوه مجریه از قوه مقننه - است. حکومت استبدادی به این جهت استبدادی است که دولت قوانینی را که خود وضع کرده است، با خود کامگی به مرحله اجرا نیز می گذارد.

لازمه نظام جمهوری، حکومت انتخابی و داشتن نماینده است، و گرنه کار به استبداد می کشد. هیچ یک از نظامهایی که در قدیم نام خودشان را جمهوری می گذاشتند به این امر آگاه نبودند و بنابراین به سطح استبداد انحطاط پیدا می کردند. هر حکومتی که انتخابی نباشد، به عقیده کانت، ددمنشانه و دیو آساست، زیرا کسی که قانون می گذارد در همان حال مجری اراده خودش نیز هست.

در نظام جمهوری، هر کس به دنبال تأمین سعادت خویش است و هر شهروندی آزادانه می تواند با دیگران وارد معامله و دادوستد شود. ولی اصل در نظام جمهوری تأمین سعادت و خوشبختی نیست، پاسداری از حق و عدالت است. بنابراین، دولت

نباید در مناسبات و معاملات افراد با یکدیگر مداخله کند. اصلی حق و عدالت به منزله پیمان اجتماعی است. جامعه مدنی را نمی‌شود بر پایه تصورات مختلف مردم از خوشبختی بنیاد کرد. هرکس آزاد است که تصور خودش را از خوشبختی داشته باشد. دولت حق ندارد مردم را برخلاف تصویری که از خوشبختی دارند به سعادت برساند؛ فقط باید اطمینان حاصل کند که همه با مسالمت با هم زندگی می‌کنند.

اصل حق در کشور، قاعده مطلق و بدون قید و شرط است. اما خوشبختی، به عقیده کانت، اولاً اصل نیست و ثانیاً اگر قرار باشد جای اصل حق را بگیرد، منجر به آشوبهای سیاسی و فسادهای اخلاقی خواهد شد. و این معنا ما را به یاد کلام اسپینوزا می‌اندازد که معتقد است فشار مفرط برای تهذیب اخلاق در جامعه، خود به ایجاد مفاسد اخلاقی می‌انجامد. حتی اگر به سعادت رساندن مردم با کمال حسن نیت نیز اصل قرار داده شود، عواقب مصیبت‌بار برای مردم و حکومت خواهد داشت. حکومت می‌خواهد بنا به تشخیص خودش مردم را سعادتمند کند و کار را به استبداد می‌کشانند؛ مردم نیز، از طرف دیگر، چون نمی‌خواهند از حق متعلق به همه آدمیان دست بردارند که خود تعیین کنند خوشی و سعادتشان در چیست، متهم می‌شوند و سر به شورش برمی‌دارند.

به اینجا رسیدیم، بی‌مناسبت نیست سخنی هم درباره نظر کانت درباره استبداد و شورش بگوئیم. کانت این هردو مسأله را جنبه‌های مختلف قانون‌شکنی می‌بیند. قانون‌شکنی مردم، به عقیده او، در این است که شورش کنند. شورش بدترین جنایت‌هاست زیرا اساس قانون‌گذاری را برمی‌اندازد. طغیان و قیام در نظر کانت مطلقاً مردود است. اگر حق قیام به صورت قاعده درآید، پایه حکومت قانون سست می‌شود، و حتی خود قانون مهمل و معطل می‌ماند. در شورش و طغیان هیچ‌کس نیست که قضاوت کند که حق با کیست و، بنابراین، حق که بالاترین اصل در تأسیس دولت است لوثر می‌شود.

سخنان کانت در منع شورش و لزوم اطاعت از دولت، جالب توجه است و همیشه بسیار بحث‌انگیز بوده است. می‌گوید:

۱) مردم مکلفند حتی تحمل‌ناپذیرترین سوءاستفاده‌ها از قدرت را نیز تحمل کنند. مقاومت در برابر قوانین دولت، خود عملی خلاف قانون است.

(۲) اگر تغییری در قانون اساسی و نظام سیاسی لازم باشد، فقط قدرت حاکم می‌تواند به آن مبادرت کند، نه مردم از طریق انقلاب.

(۳) ولی اگر انقلابی به پیروزی برسد و نظام سیاسی جدیدی تأسیس شود، عدم مشروعیت اصل و آغاز آن، شهروندان را معاف از این تکلیف نمی‌کند که نظام سیاسی جدید را بپذیرند و مطیع آن باشند.

(۴) مردم فقط می‌توانند درباره کسی که به ایشان ستم می‌کند قضاوت کنند و حق ندارند در برابر او به‌زور متوسل شوند.

(۵) مردم هرگز حق شورش و انقلاب ندارند، حتی اگر سوءاستفاده و ظلم به حد اعلا برسند. شورش و انقلاب یکی از بدترین جرم‌ها و مستوجب سخت‌ترین کیفرها حتی مجازات اعدام است.

اما روی دیگر سکه دولت است. حکومت نیز مانند مردم باید پای‌بند حق و عدالت باشد. مردم نیز در مقابل دولت حقوقی دارند که به هیچ وجه چشم‌پوشیدنی نیست، متها قدرتی ندارند که آن حقوق را اعمال کنند. عقاید کانت در این مورد هم شنیدنی است. می‌گوید:

(۱) حقوق انسانی مهم‌تر از نظم و آرامش است. پایه نظم و آرامش ممکن است ظلم و جور باشد. حکومت ستمگر حتی بی‌نظمیها و اختلالهایی را که مبین عدالتخواهی است سرکوب می‌کند.

(۲) مردم حق دارند از حکومت بخواهند که از اقدامات خلاف عدل خودداری کند.
(۳) هر چیزی را که ممکن نباشد مردم خود بر خویشتن تحمیل کنند، قانونگذار نیز نمی‌تواند بر ایشان تحمیل کند.

(۴) تنها ضامن حفظ حقوق مردم آزادی بیان است. بنابراین، این تنها حربه‌ای که ممکن است حکومت را وادار به اصلاحات کند، باید محفوظ بماند.

(۵) اطاعت عاری از روح آزادی، سبب پیدایش گروه‌های مخفی می‌شود. بنابراین اطاعت از قوانین باید توأم با روح آزادی باشد. اگر روح آزادی بر جامعه حکمفرما باشد، عقل من به من می‌گوید که الزام قانونی عادلانه و بحق است. آنچه امکان می‌دهد که مردم با هم در جامعه زندگی کنند، حق و قانون است. راست است که حکومت کامل حق و قانون هرگز به حقیقت نمی‌پیوندد، ولی استبداد قانون را برمی‌اندازد و طغیان حیات جامعه را به خطر می‌افکند.

بعضی از متفکران سخنان کانت را در دفاع از حق مردم از یک طرف، و منع شورش و انقلاب از طرف دیگر، ضد و نقیض دانسته‌اند و او را متهم کرده‌اند که به سبب ترس از حکومت وقت در پروس اینطور جانب دولت را گرفته است. ولی گمان نمی‌رود این اتهام وارد باشد. اولاً کانت طرفدار سرسخت انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه بود و برخلاف دیگر فیلسوفان و شاعران و ادیبان همعصرش که اول انقلاب کبیر را ستودند و آن را مبشر عصر خجسته‌ای در تاریخ بشر معرفی کردند و بعد از بیم گسترش زمین لرزه انقلاب به میهنشان، رفیق نیمه‌راه شدند و روی از آن گردانند، کانت تا آخر به انقلاب وفادار ماند. او به بیچارگی‌ها و سختی‌ها و سنگدلی‌های ناشی از انقلاب اذعان داشت، ولی معتقد بود که عظمت دگرگونی‌ها و شور و شوقی که در نتیجه آن پدید آمده است نباید نادیده گرفته شود و در همین زمینه در ۱۷۹۸ یعنی در ۷۴ سالگی در رساله‌ای نوشت: «چنین پدیده‌ای در تاریخ بشر هرگز فراموش نمی‌شود، زیرا استعدادی را برای کمال‌پذیری و بهبود در طبع آدمی به ظهور رسانیده است که سیاستمداران حتی به خواب هم نمی‌دیدند. تنها هنگامی که طبیعت و آزادی با هم جمع شوند چنین پدیده‌ای بوجود می‌آید.» ثانیاً، کانت هیچ‌گاه از حکومت پروس ترس بیجا نشان نداد و با کمال شهامت آنچه را — بخصوص در زمینه دین — به آن معتقد بود نوشت و مدتی حتی به این سبب به حکم دستگاه سانسور از انتشار هرگونه‌ای نوشته‌ای درباره دین ممنوع شد، و از این جهت درست برخلاف هگل بود که از راه چاپلوسی نسبت به حکومت مطلقه پروس، به ایده‌نولوگ آن دستگاه مبدل شد.

اما به هر حال، حقیقت این است که حکومت پروس حکومت فردی بود و اولیاء امور در آن سخت از انقلاب امریکا و فرانسه به وحشت افتاده بودند و حتی اشخاص شجاع هم اگر می‌خواستند زبانشان را نبرند و لاقلاً از گفتن حقایق بنیادی منع نشوند، می‌بایست جانب احتیاط را رعایت کنند. کانت به هیچ وجه محافظه کار نبود. در فلسفه انقلابی کرد که پس لرزه‌های آن هنوز زندگی یکایک ما را تکان می‌دهد. بیجهت نبود که بارها با تاریک‌اندیشان و سنت‌پرستان و قدرتمداران اختلاف پیدا کرد و عاقبت مقامات کلیسای کاتولیک آثارش را رسماً در فهرست کتب ممنوعه جای دادند. اما به هر تقدیر، نباید فراموش کرد که شالوده فلسفه او در

کلیه شعب، مفهوم قانون است. می‌گوید حتی عقل باید تابع قانون باشد. — متها قانون عقلی. — وگرنه دیگری قوانین خود را بر آن تحمیل خواهد کرد. و باز می‌گوید بدون قانون هیچ چیزی دوام نخواهد داشت.

نتیجه اجتناب‌ناپذیر بیقانونی در تفکر، از دست رفتن آزادی است. در فلسفه نظری کانت، انبوه پراکنده و پریشان حسیات و مجربات که از تجربیان و بخصوص از هیوم به ارث رسیده بود و اساس علوم طبیعی را متزلزل کرده بود، بالاخره به نیروی اصول بنیادی قوه شناخت ما به نظم درآمد و تابع قوانین علمی شد. در فلسفه اخلاق، سلیقه‌ها و پسندهای شخصی که راه را برای نسبیگرایی اخلاقی می‌گشودند و کاری می‌کردند که دیگر سنگ روی سنگ بند نشود، همه در کانت تابع قانون اخلاق شدند. در فلسفه نظری، قانون اساسی این است که تجربه حسی باید با صورتهای مقدم بر تجربه ذهن آدمی. — یعنی زمان و مکان و مقولات. — جمع شود تا معرفت پدید بیاید و هر چیزی که فاقد یکی از این دو رکن باشد، خارج از حوزه علم بشری است. در فلسفه عملی، هیچ قاعده یا دستوری که کسی در کردار نصب‌العین قرار دهد اخلاقی نیست مگر هنگامی که با قانون بنیادی اخلاق. — یعنی امر مطلق. — منطبق باشد. — امر مطلقی که می‌گوید چنان کن که بتوانی بخواهی قاعدمای که در هر مورد از آن پیروی می‌کنی، به قانون کلی اخلاق برای همه مبدل شود. به همین وجه، در جامعه نیز اساس و شالوده همه چیز حق و قانون است. هر کسی. — اعم از فرمانروا و فرمانبردار. — از قانون سر بیچند خارج از حوزه مدنیت است. ممکن است تضادی در موضع کانت ببینیم که از طرفی آزادی فرد را به چنین مرتبه‌الایی می‌رساند، و از طرف دیگر حق قیام را از او می‌گیرد. ولی این تضاد. — یعنی تضاد بین زور و حق، بین آزادی و الزام، بین آنچه هست و آنچه باید باشد. — از ۲۵۰۰ سال پیش که علم سیاست به دست افلاطون و ارسطو مدون شد، همیشه محور افکار بوده است. هر ابداع و ابتکاری که در نظریه و عمل صورت گرفته و هر اندیشه‌ای که در علم سیاست از ناحیه هر مکتبی. — دینی و غیردینی. — عرضه شده، به منظور سازگار کردن این دو عنصر. — یعنی حق و زور. — بوده است. کانت از سویی یکی از متفکران طرفدار دموکراسی لیبرال است، و از سوی دیگر پایه گذار عمده ایده آلیسم آلمان که از راه فلسفه هگل از جناح راست به فاشیسم و نازیسم و از جناح

چپ به مارکسیسم و کمونیسم منتهی شد. اما چنانکه دیده‌ایم و می‌بینیم، نه دموکراسی لیبرال هرگز توانسته الزام و اجبار را بکلی از صحنه سیاست طرد کند، و نه مارکسیسم و کمونیسم موفق شدند فرد و آزادی او را یکسره در یک کل ایده‌آل حل کنند. بنابراین، شاید اگر ایرادی وارد است، نه به کانت، بلکه به آن طرفه معجونی که نامش آدمیزاد است وارد باشد که از یک متتهالیه پای در گل ماده دارد و از متتهالیه دیگر سر در آسمان اندیشه. حقیقت مطلب این است که کانت عقیده دارد برای اینکه حکومت عدل و قانون بر جامعه و صلح جاوید در جهان حکمفرما شود، باید کاری کنیم که منش آدمیان تغییر کند. انقلاب ممکن است مردم را از یوغ استبداد برهاند، ولی از اصلاح واقعی اندیشه مردم ناتوان است. عصبیتها و پیشداوریهای تازه جانشین عصبیتهای پیشین می‌شوند، زیرا فکر مردم دفعتاً تغییر نمی‌کند.

باری، تا اینجا کانت درباره تأسیس حکومتی بر پایه حق و عدالت سخن می‌گفت که ضامن آزادی فرد باشد و بهترین محیط را برای پرورش استعدادهای آدمیان ایجاد کند. ولی او توجه دارد که تضاد و ستیزه منحصر به صحنه داخلی کشورها نیست و اگر بنا باشد جنگ با وجود نقشی که در پیشرفت بشر داشته، بالاخره از میان پرود تا آمال انسان هرچه بیشتر به مرحله عمل نزدیک شود، مناسبات بین‌المللی نیز باید تغییر کند و صلح و آرامش نه تنها بر هر کشور بتهنایی، بلکه بر جامعه جهانی سایه بیفتد. همانگونه که ستیزه و پیکار همگانی افراد با یکدیگر ایشان را به تشکیل جامعه مدنی واداشت، خطر دائمی جنگ نیز می‌تواند دولت‌ها را به همگروه شدن وادارد. همان گامی را که انسان آزاد ولی نامنضبط و سرکش برداشت، دولت‌های آزاد ولی نامنضبط و سرکش نیز باید بردارند.

پیشتر دیدیم که کانت حکومتی را که آزادی و قانون به طور کامل بر آن حکمفرما باشد یکی از «ایده‌ها» می‌داند که عقل به ما حکم می‌کند نهایت کوشش را در نزدیک شدن هرچه بیشتر به آن بکار ببریم، ولی معلوم نیست حصول کامل آن هرگز شدنی باشد. صلح جاوید و تأسیس جامعه جهانی نیز، به عقیده کانت، یکی دیگر از ایده‌هاست که شاید هیچگاه به نحو اتم تحقق‌پذیر نباشد، اما عقل به ما می‌گوید که مکلفیم چه در عمل سیاسی و چه در حیات اخلاقی، و خواه در کردار فردی و خواه در فعالیت اجتماعی، پیوسته در پی آن باشیم. کانت می‌گوید: «مسأله

این نیست که آیا صلح جاوید حقیقت است یا وهم و پندار، باید چنان عمل کنیم که گویی حقیقت است» و برای ایجاد نظم بکشیم که به بهترین وجه متناسب با حصول آن و پایان دادن به آفت جنگ میان دولتها باشد. به فرض هم که جنگ قانون طبیعت باشد، این قانون که مبین علیتی طبیعی است ما را اخلاقاً از تلاش برای ایجاد وضعی که جنگ را از میان ببرد، معاف نمی‌کند. این همان تقابل بین «هستی» و «بایستی» است که شالوده فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ و اندیشه اجتماعی و سیاسی کانت است و پیشتر نیز بارها به آن اشاره کرده‌ایم، و اکنون کانت آن را به مناسبات بین‌المللی تسری می‌دهد.

برنامه‌ها و افکار کانت درباره صلح جاوید عمدتاً در کتاب کوچک به همین نام مندرج است. در این نوشته، کانت کوشیده است که با توجه به علل جنگ در تاریخ و بر پایه ملاحظات اخلاقی و فلسفی و سیاسی و حقوقی، چاره‌ای اساسی بر این سفاقت بیندیشد. برای رفع دشمنیها و ستیزه‌های ملی و استقرار نظم عالمگیری که ضامن صلح پایدار باشد، کانت پیشنهاد می‌کند که (۱) هر پیمان صلحی که به نیت پنهان زمینه‌سازی برای جنگهای آینده بسته شود، از درجه اعتبار ساقط باشد؛ (۲) هیچ دولتی مجاز نباشد با استفاده از حقوق موروثی یا از طریق بیع و معاوضه و هبه، خاک کشور دیگری را به خاک خود ضمیمه کند؛ (۳) ایجاد و حفظ نیروهای مسلح زیر پرچم و ارتشهای دائمی برای همه دولتها ممنوع شود؛ (۴) هیچ دولتی حق مداخله در نظم سیاسی کشورهای دیگر را نداشته باشد؛ (۵) نظام حکومتی همه کشورها متکی به اراده جمهور مردم یا جمهوری باشد؛ (۶) حقوق بین‌الملل بر پایه نظام فدرالی که همه کشورهای برخوردار از حکومت جمهوری حقیقی در آن عضویت داشته باشند، تأمین گردد.

در اینجا نیز، مانند همیشه، کانت واقع‌بینی نشان می‌دهد و معتقد است که سیر تکاملی از جنگ به صلح پایدار و جامعه جهانی، باید مرحله به مرحله صورت بگیرد. در مرحله نخست، در کشورها باید آزادی و قانون حاکم شود، زیرا دولتی که فاقد نظم جمهوری باشد و قانون در آن از اراده مردم سرچشمه نگیرد و آزادی و حقوق انسانی محترم شمرده نشود و حق جز به معنای زور نباشد، در صحنه جهانی نیز برای دیگر کشورها منشأ خطر است. در مرحله دوم، حقوق بین‌الملل، حاکم بر

مناسبات دولتها می‌شود. این مرحله البته نسبت به هرج و مرج جهانی برتری دارد، ولی هنوز بسیار ناقص است زیرا قدرتی نیست که ضامن رعایت قوانین بین‌المللی از طرف دولتها باشد. هنوز قوای مقننه و قضائیه و مجریه در سطح جهانی تأسیس نشده‌اند و هر دولتی هنوز بر حق حاکمیت ملی خود پافشاری می‌کند و این حق را به معنای آزاد بودن از هر قید و الزامی از خارج می‌داند. اما، به نظر کانت، نفس این امر که حتی در چنین وضعی دولتها از حق — ولو حق حاکمیت و حق جنگیدن — سخن می‌گویند نشان می‌دهد که استعداد اخلاقی چیرگی بر پرخاشجویی و ستیزه‌گری در آدمی موجود است. در این مرحله، نامحتمل نیست که دولتها تن به نوعی فدرالیسم منطقه‌ای و مآلاً جهانی و اتحاد و تأسیس مجامعی مانند سازمان ملل بدهند که قدرت هیچ دولتی را افزون نکند و غرض از آن حفظ آزادی دول متحد باشد، ولو اینگونه مجمع یا سازمان بین‌المللی نیروی اجرایی نداشته باشد. تفاوت منشور چنین سازمانی با معاهدات دوجانبه در میان دولتها به نظر کانت در این است که در اینجا اصولاً پایان دادن به هرگونه جنگی مطرح است، نه یک جنگ معین. بدون شک، این ترتیب هنوز دارای کیفیت منفی است — اتحادی است به منظور اینکه کسی مبادرت به جنگ نکند — و هنوز از آرمان مثبت جامعه جهانی بسیار فاصله دارد.

در مرحله سوم، نظم جهانی حکمفرما می‌شود، و دنیا به صورت میهن همه افراد بشر درمی‌آید. این همان «ایده» یا آرمانی است که کانت می‌گوید فرض باید بر تحقق‌پذیری آن باشد و بر آدمیزاد تکلیف است که از هیچ تلاشی برای رسیدن به آن دریغ نکند. بدبینان ممکن است به این «ایده» نیشخند بزنند و جامعه جهانی را از قبیل پندارهای پوچ بدانند. ولی فراموش نکنیم که بسیاری از آنچه در مرحله اول و مرحله دوم سیر به سوی صلح جاوید مطمح نظر کانت بوده و در رو رگار او خیال خامی پنداشته می‌شده است، از زمان انقلاب کبیر فرانسه که عامل عمده برانگیختن کانت به اینگونه نظریه‌پردازیها بوده، جامعه عمل پوشیده است. امروز در سراسر اروپا و امریکای شمالی و ژاپن و استرالیا اراده مردم حاکم است و در بقیه نقاط دنیا نیز مردم یا کمابیش به آرمان خودگردانی رسیده‌اند یا در تلاش رسیدن به‌آند و از وجود آرمان حق و عدالت آگاهی پیدا کرده‌اند، حال آنکه در گذشته حتی وقوف

به آن هم نداشتند. در این قرن، اول جامعه ملل تأسیس شد، بعد از هم پاشید، ولی دوباره سازمان ملل متحد بوجود آمد که البته بسیاری عیبها می توان بر آن گرفت ولی تشکیل آن در جهت رسیدن به هدفهای کانت است، و هکذا بسیاری تحولات دیگر. پس تاریخ دوست ساله اخیر بیشتر مؤید نظریات کانت بوده است تا زهرخند بدبینان و ناباوران، و این امر تصادفی نیست. کانت همیشه پیش از آنکه بگوید اطاعت از فلان قانون یا کوشش برای رسیدن به بهمان آرمان ضروری است، اول امکان حصول آن را نشان می دهد. اول در نقد عقل محض ثابت می کند که امکان مختار بودن آدمی هست و بعد در نقد عقل عملی بحث می کند که باید از قانون مطلق اخلاق اطاعت کرد. در اینجا هم نخست با مطالعه در تاریخ و مردم شناسی و وضع جامعه، و صرف نظر از کلیه ملاحظات اخلاقی، نشان می دهد که صلح از قبیل خیالهای خام نیست و سپس حکم می کند که تکلیف اخلاقی ما هموار کردن راه وصول به آن است.



در جمع بندی فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی کانت می توانیم چنین بگوئیم که تنش بین آنچه هست و آنچه باید باشد - یا به اصطلاح خود وی، بین تجربه و ایده - محور اندیشه اوست. تجربه ممکن نیست هرگز به غایت برسد: غایت هم به معنای انتها و پایان وهم به معنای مقصود و غرض از نظم خلقت. واقعیت وجود آدمی - یعنی انسان مقید به زنجیر زمان و مکان - هیچگاه به حد کمال نمی رسد. به قول شاعر خودمان: در آن زمان که رسی عاقبت به حد کمال / چو نیک درنگری در کمال نقصانی. همیشه تجربه های تازه حاصل می شود و هستی زمانی و غیر متعالی و غیر آرمانی آدمی را دگرگون می کند. اما بالاتر از آنچه هست، ایده یا آرمان است، یعنی آن چیزی که به حکم عقل عملی بشر می تواند باشد و باید باشد. مادر چارچوب تجربه زندگی می کنیم، اما چراغ هدایتی همیشه از دور ما را به سوی خود می خواند و به تلاشهایمان جهت می دهد. تجربه نمی تواند به من بگوید که فراتر از مصلحت و وقت، شایسته است چه کنم و به چه چیز می توانم در یک هستی متعالی و فراتر از تجربه دل بیندم و اخلاقاً تکلیف من چیست. ایده یا آرمان، حد است، نمونه اعلاست، برای اینکه آدمی به آزادی خویش آگاهی پیدا کند و از واقعیت - یعنی آنچه هست - تعالی بجوید

و نظم قانونی و سیاسی را به پایگاهی که درخور کرامت بشر است برساند. اما از آنجا که این حد اعلا به تجربه تعیین شدنی نیست و هیچ کس نمی تواند و حق ندارد بگوید انسان کجا باید متوقف شود، آزادی از هر حدی درمی گذرد.

اکنون شاید کلام شاهوار کانت را بهتر بفهمیم که از همان اول کار در فلسفه نقدی می گوید: «می بایست شناخت را حذف کنم تا جا برای ایمان باز شود.» شرط استقرار نظم متکی به ارادهٔ جمهور مردم و صلح جاوید و جامعهٔ جهانی، وفاداری بی قید و شرط به آرمان یا «ایده» حق است. پس ما در همان حال که از نردبان تجربه های گذشته و کنونی به سوی تجربه های آینده بالا می رویم و چشم به واقعیتها داریم، از سرچشمهٔ لایزال قانون مطلق اخلاق در قلمرو فوق محسوس کسب انگیزه و نیرو می کنیم. کانت در مورد آنچه هست واقع بین است و در مورد آنچه باید باشد آرمان گراست. دلسردی از واقعیات را دلیل تلاش بیشتر برای تغییر واقعیتها می داند. از یک سو ثابت می کند که آدمی در ساحت تجربه هرگز قادر به احاطه بر کلیت امور نیست و، بنابراین، محال است بداند که کردار او سرانجام چه نتیجه ای خواهد داد (درسی که بدبختانه شاگردانش، هگل و مارکس، فراموش کردند)، و از سوی دیگر بدون قید و شرط خواستار عمل به راهنمایی قانون مطلق اخلاق در حیات فردی و اجتماعی و سیاسی است — قانونی که می گوید حق نداری از هیچ انسانی به عنوان وسیله برای رسیدن به هدف استفاده کنی — درسی که با نهایت تأسف باز هم شاگردانش آنرا به نسیان سپردند. کانت اعتقاد راسخ دارد که زندگی بدون آرمان، شایستهٔ هیچ موجود عاقلی نیست و اگر مفهوم حق از جهان رخت بربندد، دیگر معنا و ارزشی برای حیات انسان متصور نیست. آدمی تنها موجودی است که از پذیرش آنچه هست سر باز می زند. چکیدهٔ فلسفهٔ سیاسی کانت همین است و بس.

میشل فوکو: رازی‌نی و راست‌گویی

میشل فوکو، استاد کرسی نظام‌های فکری در بالاترین مؤسسه آموزش عالی فرانسه، کُلژ دو فرانس، و یکی از متفکران پرنفوذ عصر ما، در ۱۹۲۶ در شهر پوآتیه در آن کشور به دنیا آمد، و وقتی در ۱۹۸۴ درگذشت، مرگش خلثی پرنشدنی در صحنه روشنفکری میهنش بوجود آورد. کمتر متفکری در قرن کنونی به قدر او در تاریخ و فلسفه و ادبیات و علوم اجتماعی و حتی روانپزشکی تأثیر گذارده است. دید تازه‌ای که او در نتیجه دادوستد فکری با پیشینیانش، مارکس و نیچه و فروید و سارتر، نسبت به مسئله دانش و قدرت و عینیت و ذهنیت و شناخت و تکوین تاریخی و نقش اجتماعی این مفاهیم ایجاد کرد، اساس معرفت سیاسی را در غرب تکان داد و اندیشه نقاد را به قالبی مستقل از کامیون‌ها و ایده‌نولوژیهای سیاسی ریخت. شورش دانشجویان فرانسوی در ۱۹۶۸ و وقایع مرتبط با آن، فصل نوینی در تعقل اجتماعی در آن کشور گشود و سبب بازاندیشی درباره نقد فرهنگی و فلسفی و سیاسی شد و بسیاری از روشنفکران را، به گفته فوکو، متوجه «انحطاط [مارکسیسم] به عنوان چارچوبی جزمی [و] ناتوانی [آن] از رویارویی با سلسله‌ای دراز از مسائل (مانند مسئله زنان و مناسبات زنان و مردان و روانپزشکی و محیط و اقلیتها و بزهکاری) کرد که ستا جزء قلمرو رسمی آن نبود»^۱. پس از اینکه تظاهرات دانشجویان و اعتصاب عمومی ۱۹۶۸ از همدوشی و همگامی با یکدیگر و برپا کردن انقلابی تمام‌عیار بازماندند، واکنشی ضد مارکسیستی پدید آمد که اصولاً

1. «Polemics, Politics and Problematisations: An Interview with Paul Rabinow.» in *The Foucault Reader* (New York, 1984), p. 386.

ماتریالیسم تاریخی و نظریه سیاسی جوشیده از آن‌را، بویژه از لحاظ تحلیل واقعیت‌های اجتماعی، مورد تردیدهای جدی قرار داد و سر مخالفت با این تصور برداشت که عامل تعیین‌کننده مناسبات و سرنوشت اجتماعی، منطق تاریخ است و روشنفکران کلی‌نگر رسالتی در ابلاغ و ایضاح جبر تاریخ بر عهده دارند. پرولتاریا - یعنی همان موجود افسانه‌ای پیشتاز انقلاب - به یاری دانشجویان شورشی نرفت؛ حزب کمونیست فرانسه بنا به مصلحت روز سرگرم سازش سیاسی با دوگل شد؛ و از مجموع وقایع چنین برآمد که، دست کم در فرانسه، اسطوره تاریخ و جبر تاریخ قادر به ریشه کنی زور و سرکوب و بهره‌کشی نیست و خود حزب کمونیست نیز از قماش سایر نیروهای سرکوبگر است^۱ و از نظریات مارکس بهره‌برداریهایی ناروا می‌کند و، به تعبیر سارتر، «حزبی انقلابی [است] ... مصمم به اینکه انقلاب نکند»^۲. مختصر بگوئیم، پندی که از رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ گرفته شد این بود که زورگویی و سرکوبگری و قدرتمنداری منحصر به هیچ دستگاه سیاسی - اجتماعی بتنهایی نیست و در سراسر شبکه پیچیده کنترل اجتماعی پراکنده است که شامل بوروکراسی متحجر آن حزب باصطلاح «انقلابی» نیز می‌شود.

روشنفکران سرشناس روز بروز از تضادهایی که از دهه ۱۹۵۰ آغاز به گسترش کرده بود بیشتر آگاه می‌شدند و پی می‌بردند که آنچه باید موجب رستگاری آدمی در این جهان شود، جبر تاریخ از طریق «پراکسیس» انقلابی نیست. به دنبال تجاوز شوروی در ۱۹۵۶ به مجارستان، و در ۱۹۶۸ به چکوسلواکی، و گرایش متزاید حزب کمونیست فرانسه به استالینسم و پیروی آن از سیاستهای ناسیونالیستی در مسئله الجزایر، وضع بیشتر رو به دگرگونی گذاشت. روشنفکرانی مانند میشل فوکو و ژیل دولوز^۳ و ادگار مورن^۴ و آندره گلوکسمان^۵ نتیجه گرفتند که وجود «مجمع‌الجزایر گولاگ»، یعنی دستگاه عظیم و مخوف شکنجه و زندان و تبعید، در شوروی ناشی از منطق ذاتی مارکسیسم است.

۱. برای آگاهی از کتابشناسی مربوط به این طرز فکر، رجوع کنید به:

Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York & London, 1990), p. x.

2. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter* (Paris, 1974), p. 38.

3. Gilles Deleuze

4. Edgar Morin

5. André Glucksmann

امروز بیشتر روشنفکران فرانسوی، پس از دورهای طولانی عشق‌بازی با مارکسیسم، از آن مرحله گذشته‌اند و اذهان دارند که مرام مذکور باید از دموکراسی تفکیک شود. مورن می‌گوید ما وارد روزگار بعد از توتالیتاریسم شده‌ایم که اصول ضد فاشیستی و ضد استعماری همه اکنون در یک نظام اخلاقی ضد مارکسیستی به هم رسیده‌اند و همسو شده‌اند.^۱ در ۱۹۳۶ در دوره جبهه خلق، فرانسه مظهر آرمانهای دموکراسی و سوسیالیسم بود، و در عالم فرهنگ کسانی چون آندره مالرو و لویی آراگون و پابلو پیکاسو و آندره زید در مقام خدایی بودند. ولی امروز دیگر از اینگونه هنرمندان چپ‌گرای مبارز خبری نیست که با آبروی هنری خویش شعله امید به برادری و آزادی جهانی را در افق زرتین سوسیالیسم علمی زنده نگاه دارند. ما اکنون در جهانی بسر می‌بریم که ایده‌نولوژیهای سیاسی عموماً از اعتبار و مشروعیت افتاده‌اند و چاره‌های کهن مارکسیستی برای دردهای اجتماعی و اقتصادی با بدگمانی یا ناباوری روبروست.

میشل فوکو بی‌آنکه قصد داشته باشد منکر تأثیر مارکس در بسط و توسعه اندیشه‌های خویش شود، از این شکوه دارد که مارکسیسم «برای درک این مصمایی که ما نام آن را قدرت گذاشته‌ایم» کمکی به ما نمی‌کند.^۲ او و کسانی مانند دولوز، نقش روشنفکر مبارز را از دیدگاهی دیگر می‌نگرند. روشنفکر، دیگر عهده‌دار این رسالت نیست که رایزن توده‌ها و عیبجوی محتوای ایده‌نولوژیک فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی باشد، بلکه باید ابزار تحلیل و نقد و سنجش را در اختیار جامعه بگذارد. فوکو می‌گوید: «ما باید ابزارها و وسایلی به مردم بدهیم که به کارشان بخورد. وقتی گروه‌هایی مشخصاً برای اینگونه تحلیلها تشکیل دادیم و وارد مبارزه شدیم و از آن ابزارها یا ابزارهای دیگر استفاده کردیم، کم‌کم امکانات بوجود می‌آید.^۳ او مؤسساتی مانند تیمارستانها و مدارس و ادارات تأمین اجتماعی را

1. Edgar Morin, *Pour Sortir du XXe siècle* (Paris, 1981).

2. Michel Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir,» *L'Arc* 49 (1972), p. 72.

به نقل از مقدمه *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*. این مقاله بخشی میان فوکو و دولوز است که ترجمه انگلیسی آن در کتابی به این نام و نشان چاپ شده است:

Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault, ed. & trans. D. F. Bouchard (Ithaca, 1977).

3. Michel Foucault, «Confinement, Psychiatry, Prison,» in *Politics, Philosophy, Culture*, p. 197.

بررسی می‌کند تا نشان دهد که تئوری چگونه از عمل می‌روید و به جای اینکه مانند سارتر سرگرم بحث دربارهٔ انقلاب و دگرگونیهای جهانگیر شود، می‌پردازد به فنون و «تکنولوژیهای سلطه و کنترل که در بافت نهادهای اجتماعی تنیده شده است و بنیاد پیکارهای سیاسی است. تمام شد آن روزگاری که روشنفکر کلیددار گنج حقیقت و عدالت و سخنگوی ستم‌پدگان بود. به گفتهٔ ژان-فرانسوا لیوتار در کتابی به نام مقبرهٔ روشنفکر، عمر روشنفکری که به نمایندگی بشر و در تبلیغ حقایق کلی سخن می‌گفت بسر رسیده است. هنرمند یا فیلسوف یا نویسنده موجودی آزمایشگر است که مانند دیگران باید بیازماید و خطا کند و یاد بگیرد و گام به گام پیش برود.^۱ حتی سارتر، با آن اعتقاد راسخ به تعهد و کسی که می‌گفت بالاترین دلیل وجود روشنفکر جلب توجه ستم‌پدگان به اصول انقلاب است، چند سال پس از رویدادهای ۱۹۶۸ در مناظره‌ای با هربرت مارکوزه نظر او را رد کرد که مدعی بود کار روشنفکر صورت‌بندی غایت آمال نهضت‌های پیشرو و خواستهای کارگران است. سارتر در عوض اعلام کرد که کارگران خود بهتر می‌توانند احساسات و افکار خویش را بیان کنند و این قبیل تصورات همه باید دگرگون شوند و دیگر جایی برای روشنفکر به معنای قدیم کلمه نیست.^۲ اما او نیز تا آخر معتقد بود که دانایی، توانایی است و آنچه به جهان شکل می‌دهد قدرت اندیشه‌هاست.

روشنفکر کلی‌نگر، یا «روشنفکر عام»، کسی است که هدفهای فراگیر دارد و می‌خواهد به سبک کسانی مانند هگل از طریق ایده‌نولوژیهای مذهبی و مسلکی برای سراسر جهان و جمیع افراد آدمی تکلیف معین کند و بطبع ادعا دارد که حقیقت بالتمام بر او آشکار است و اگر خدای نکرده چیزی مانده باشد که هنوز مکشوف نشده، به دلیل توطئه دشمنان یا عناد کژاندیشان یا قلت زمان بوده است. کسی که این کلی‌نگری را کنار گذاشت و تعریفی دیگر از وظیفهٔ روشنفکر داد، میشل فوکو بود. به تعبیر او، «روشنفکر مشخص» (به تفکیک از «روشنفکر عام») مدعی کلیدداری خزانهٔ حقیقت و خواهان مرید جمع کردن نیست، بلکه می‌خواهد ببیند حقیقت

1. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel* (Paris, 1984).

۲. مناظرهٔ سارتر و مارکوزه نخست در شمارهٔ ۷ ژوئن ۱۹۷۴ روزنامهٔ فرانسوی لیبراسیون به چاپ رسید. به نقل از کتاب Michel Foucault. *Politics, Philosophy, Culture*.

مشخص قدرتمداری و سرشت امتیازهای ویژه در جامعه چیست و پژوهشهای خویش را بر حوزه مشخص شغل و تخصص خود بنیاد می‌کند و کارش کاوش در مکانیسمهای قدرت و اندوختن «دانش استراتژیک» است.

فوکو نسبت به کلی‌گویی و کلیات بسیار بدگمان است. هدف او ردّ حقایق عام نیست. می‌خواهد ببیند کلیاتی مانند عدالت و حقیقت و طبع بشر (که همه چیز بر آن بنیاد می‌شود) چه نقش اجتماعی و کارکردی در اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی و حتی علوم بظاهر دقیقی مثل پزشکی و روانپزشکی داشته‌اند.^۱ به عقیده او، هیچ نقطه‌ای بیرون از جامعه و تاریخ نیست که مکان حقیقت مطلق باشد و بتوان از آن نظر کرد و به فهم کلیت امور کامیاب شد. کسانی مانند چومسکی می‌گویند با تکیه به مفهوم کلی عدل و زیر لوای عدالتخواهی باید با ظلم در جامعه مبارزه کرد و به یاری ستم‌دیدگان رفت، و تا هنگامی که شاخصهای عقلی برای داوری در این باره نداشته باشیم که داد و بیداد چیست و جامعه بهتر چگونه چیزی است و طبع بشر مقتضی کدام چیز هاست، دچار سرگشتگی خواهیم بود و راه به جایی نخواهیم برد. هیچ‌گونه داوری و اقدامی بدون در دست داشتن اینگونه شاخصهای کلی امکان‌پذیر نیست. این طرز تفکر بدون شک از یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای فلسفه سیاسی غرب مایه می‌گیرد. بسیاری از متفکران غربی از کهنترین روزگار همواره لازم دیده‌اند برای تشخیص خوب و بد در جامعه، مدینه‌های فاضله و فاسقه در عالم نظر بنا کنند و مدل‌های اجتماعی آرمانی بسازند. غالب آراء سیاسی متفکران غربی - از افلاطون تا مارکس - بر این پایه و براساس اینگونه مبادی نخستین و الگوهای ناب بنیاد شده است و یکی از هدفهای اصلی همیشه بدست آوردن معیارهای کلی برای سنجش وضع موجود بوده است.

فوکو با این روش مخالف است. نه اینکه بخواهد دست به کار محال نقد و سنجش بدون استفاده از معانی کلی بزند؛ ولی معتقد است که در جامعه و سیاست هر دری بر پاشنه قدرت می‌چرخد و می‌گوید: «به نظر من، خود مفهوم عدالت یکی از تصوراتی است که در جوامع مختلف به عنوان ابزار کسب قدرت اقتصادی و

1. Michel Foucault in «Human Nature: Justice versus Power,» in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. Fons Elders (London, 1974), pp. 140, 160.

سیاسی، یا سلاهی برای مبارزه با قدرت، اختراع شده و بکار رفته است.^۱ به عقیده او، همین تمایل به کلی‌نگری سدّ راه شده و ما را در مورد نحوه عملکرد یا نقش قدرت در جوامع غربی اینچنین در تاریکی نگه داشته است. کاری که اکنون باید بکنیم این است که از الگوهای آرمانی و جستجوی مدینه‌های فاضله و پی‌گیری مبادی نخستین دست بکشیم و در عوض پیرسیم قدرت بواقع چگونه در جامعه ما عمل می‌کند. فوکو توضیح می‌دهد: «به نظر من، وظیفه سیاسی در جامعه‌های مثل جامعه ما انتقاد از نحوه کارکرد نهادهای بظاهر مستقل و بیطرف است. انتقاد باید طوری باشد که نشان دهد خشونت سیاسی چگونه پنهانی از طریق آن نهادها اعمال می‌شود تا بتوانیم با آن مبارزه کنیم».^۲ استراتژی او این است که حتی الامکان بدون توسل به کلیات در تحلیل پیش برود و هرگاه به مفهوم کلی مانند عدالت یا طبیعت انسانی برخورد، به آن تاریخت بدهد.

راه چنین تحلیلی چیست؟ فوکو مسأله نسبت نظریه و عمل — یا به طور مشخص، رابطه دانش و قدرت — را پیش می‌کشد و پس از بررسی‌های عمیق و طولانی نتیجه می‌گیرد که این دو عامل — یعنی دانایی و توانایی — خود بر محور مسأله اساسی «ذهن» و «عین» یا «شناسنده» و «مورد شناسایی»^۳ دور می‌زنند. ریشه همه مسائل اجتماعی و سیاسی در جوامع غربی، به نظر فوکو، رابطه این دو با هم است و اینکه، به تعبیر خاص او، شناسنده چگونه، از سویی، قوام پیدا می‌کند و، از سوی دیگر، چگونه در برخی شرایط به مورد شناسایی بدل می‌شود و از حالت فعال به حالت انفعالی می‌افتد. عنصر فعال در اینجا، آن کسی یا نهادی است که به چیزی شناسایی پیدا می‌کند یا بر دیگران سلطه می‌راند. فوکو دانش را از پیکارهایی که در دنیا بر سر قدرت جریان دارد جدا نمی‌بیند و با نیچه هم‌عقیده و با کسانی مانند چومسکی مخالف است که علم و دانش را بالاتر و بالاتر از اینگونه مبارزات تصور می‌کنند. به عقیده او، قدرت چیزی نیست که کلاً یک جا متمرکز شود و دقیقاً بگوئیم در دست کیست. هیأت حاکمه فقط رسماً و اسماً مصدر قدرت است. قدرت در شبکه عظیمی محیط بر سراسر زندگی ما پخش شده است. بنابراین، ایستادگی

1. Ibid., p. 187.

2. Ibid., p. 171.

3. subject/object

شهروند در برابر آن نیز باید به یاری استراتژیهای موضعی صورت بگیرد. برخلاف تصور روشنفکران پیامبروار و کلی نگر، قدرتی که شب و روز بر ما حاکم است و حتی کوچکترین شئون زندگی ما را کنترل می کند از ذرات بیشمار بوجود می آید. زورگوییهای مأموران دولت یا مقررات پیچیده و بهم پیوسته ای که شهروند به هر سو بچرخد دست و پای او را در پوست گردو می گذارند، فقط جلوه سطحی این شبکه پهناور است. اینگونه قدرت - قدرتی که سرنوشت یکایک ما را رقم می زند - چیزی نیست که به یک یورش یا انقلاب برافتد و تابع قانون «همه یا هیچ» باشد.

شبکه قدرت چیره گر دولت که در جوامع امروزی همه چیز را دربر می گیرد، یکشبه پدید نیامده است. قرنهایست که در تکوین و گسترش بوده و حتی امروز هم با اینهمه صلابت هنوز به حد کمال نرسیده است، و هنوز وظیفه هر شهروندی است که قدم به قدم از توسعه بیشتر آن جلوگیری کند. برای اعمال چنین نظم همه جانبه ای که اکنون تمام شئون زندگی را شامل می شود و سراسر جامعه را آماج بلندپروازیهای سیاسی قرار داده است، دولتمداران از چهارصد سال پیش فنون ظریف و دقیق و حساب شده ای بکار بسته اند. نخستین نیاز آنان، اطلاع هرچه بیشتر و کاملتر از کمیت و کیفیت منابع مادی و انسانی کشور بوده است. واژه فرانسه *statique* (یا «آمار» در فارسی) در قرن هفدهم از کلمه *etat* (یعنی «دولت») گرفته شد و در اصل به معنای «علم دولت» یا «علم کشورداری» بود. اشتقاق این لفظ خود نشان می دهد که دولتمردان به لزوم کسب اطلاعات دقیق و مآلاً ضرورت تزاج دانش و قدرت برای نظارت مؤثر بر زندگی افراد جامعه پی برده بودند. ثمره این ازدواج، به عقیده فوکو، پیدایش «تکنولوژیهای نوین قدرت» بوده است.

یکی از فنون عمده ای که دولتها برای گسترش حوزه قدرت و نظارت خویش بکار بسته اند (و ما اینجا به عنوان نمونه از آن بحث می کنیم) شیوه ای است که فوکو آن را شیوه تفکیک یا جداسازی می نامد. نخستین مورد کاربرد آن، جدا کردن جدامیان از بقیه مردم در قرون وسطا بود که بعد گسترش پیدا کرد و از ۱۶۵۶ تبدیل شد به گرد آوردن و محبوس کردن فقیران و دیوانگان و ولگردان در مؤسسه بزرگی به نام «بیمارستان یا نوانخانه عمومی»^۱ پاریس، و سپس از اوایل قرن نوزدهم

به طبقه‌بندی بیماریها و روشهای درمانی در فرانسه انجامید و راه را برای ورود علم جدید روانپزشکی به بیمارستانها و زندانها و استقرار ملاکهایی برای تفکیک افراد «بهنجار»^۱ از افراد «منحرف» و برچسب زدن به هر کدام باز کرد. البته این شیوه همه جا یکسان اعمال نمی‌شد و در همه موارد متساویاً قرین کامیابی نبود. ولی به هر حال، همیشه در نتیجه کاربرد آن، عنصر فعال گرفتار تفرقه خاطر و جدایی از دیگران می‌شد و حالت انفعالی یا کارپذیر^۲ پیدا می‌کرد و از «فاعل»^۳ به «مورد»^۴ تغییر حال می‌داد.^۵ جداسازی نیز مانند سایر روشهای «موردسازی» که فوکو بتفصیل درباره آنها سخن می‌گوید، وسیله دخل و تصرف در احوال اهل جامعه است و در آن معمولاً از موازین علمی (یا شبه علمی) استفاده می‌شود. پس اینجا برمی‌خوریم به رابطه تاریخی یکی از مؤثرترین شیوه‌های نظارت و کنترل - یعنی جدا و محبوس کردن افراد در مکانهای محصور معین - با سیر تکوینی و تحولی علوم اجتماعی، و می‌بینیم که دانش و قدرت چگونه با هم جمع می‌شوند و به بخشهای وسیعی از افراد جامعه «انگ» می‌زنند و سیطره گسترده دولت را باز هم بیشتر گسترش می‌دهند.

اینگونه «تکنولوژیهای انضباطی» در نتیجه تزاوج دانش و قدرت پدید می‌آیند. شیوه جداسازی خود یکی از فنون سلطه‌گری است. کسی که در کنج بیمارستان یا سلول زندان محبوس و منزوی می‌شود یا، مطابق فنونی که بدبختانه بسیاری کسان با آن آشنایی دارند، برای او تشکیل پرونده می‌دهند، در موضع تسلیم و انفعال است. هدف «تکنولوژیهای انضباطی»، چه در کارگاه و مدرسه و چه در بیمارستان و زندان، ساختن انسانهایی رام و مطیع است که قابل استفاده و استحاله و اصلاح باشند. این مقصود از راههای گوناگون حاصل می‌شود: از راه تمرین و تربیت بدنی، از راه یکنواخت کردن حرکات و اعمال، و از راه محدود ساختن فضا. انضباط دادن، از تعیین جای افراد آغاز می‌شود و، برای این منظور، مکان باید محدود و محصور باشد. چنین ترتیبی امکان می‌دهد که کارگران در کارخانه با نظم و بهره‌دهی افزونتر

1. normal

2. passive

3. subject

4. object

5. Michel Foucault, «The Subject and Power,» in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago, 1982), p. 208.

6. objectification

کار کنند، دانش آموزان در مدرسه منضبط‌تر باشند، و مردم در شهرها سرشان به گریبان خودشان باشد و از دستورها بهتر اطاعت کنند و کمتر به فکر تشکیل اجتماعات خطرناک (به تعبیر دولت) بیفتند.

نظارت و انضباط بدون شک مرتبط با ظهور و رونق سرمایه‌داری است. شرطهای لازم برای پیدایش سرمایه‌داری بدون فنون قدرتمنداری و برقراری انضباط تحقق نمی‌پذیرفت. افراد می‌بایست اول تابع نظم و انضباط باشند تا بتوان از سرمایه به نحو مطلوب استفاده کرد. پس مکانیسمهای انضباطی زاینده دانش و قدرت، هم از حیث زمانی و هم از جهت منطقی، بر سرمایه‌داری مقدم بوده‌اند. البته پژوهندگان دیگر نیز متذکر این نکته شده‌اند؛ ولی اندیشه بدیع فوکو این بود که پیوند دانش و قدرت را کشف کرد و اساس نظم سیاسی و اقتصادی قرار داد. تردیدها و بدگمانیهای او به هر نظامی (اعم از سرمایه‌داری و غیر آن) که دانش را در ساختار قدرت جذب کند از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

باید متوجه بود که نقد فوکو از علوم انسانی و اجتماعی متوجه محتوای این علوم و صحت و سقم مدعیات طرح شده در آنها نیست. مسأله‌ای که او پیش می‌کشد این است که: «چه اوضاع و احوالی در تاریخ وجود این علوم را امکان‌پذیر ساخته و حتی ایجاب کرده است؟» و «نقش کلیاتی مانند حقیقت و عقل و طبع انسانی در رونق و مقبولیت آنها چه بوده است؟» فوکو معتقد است که به دلیل نقش مشکوک این قبیل کلیات در علوم مزبور، روشنفکر تنها به شرطی باید پای به میدان عمل سیاسی بگذارد که اجازة ندهد او را ابزار «حقیقت‌سازی» در مکانیسم کنترل اجتماعی کنند، زیرا اینگونه «حقیقت‌سازی»، چنانکه بارها مشاهده شده است، چیزی جز صورت دیگری از قدرت‌طلبی و نهایتاً ستمگری و سرکوب نیست. از سخنان او است که: «هدف من نوشتن تاریخ 'حقیقت‌سازی' است، نه تاریخچه اجتماعی فلان ممنوعیت^۱». آنچه او می‌جوید بر احکام کلی اخلاق بنیاد نشده است. فوکو نمی‌خواهد سخنگوی ستم‌دیدگان باشد؛ می‌خواهد از راه تحلیل «تکنولوژیهای سیاسی» وارد عمل اجتماعی شود و معتقد است روشنفکر باید در درون نهادها کار کند و اخلاق سیاسی جدیدی پدید آورد و در برابر نهادهای «حقیقت‌ساز» قد برافرازد.

1. Foucault, «Confinement» p. 112.

تحقیق نشان می‌دهد که قدرت چگونه در تاریخ، «عقل» و «حقیقت» را پایه‌ی نظم و انضباط و مآلاً چیرگی بر جامعه قرار داده است. «تکنولوژیهای سیاسی» و مکانیسمهای قدرت ملاکهایی برای تشخیص و تفکیک افراد «گناهکار» و «دیوانه» و «منحرف» بوجود آورده‌اند که همه بر دانش ما استوار است، ولی پژوهش در هر یک از آنها نشان می‌دهد که هدف نهایی، حذف افراد و اعمال «خطرناک» از نظر سلطه‌گری و کنترل اجتماعی و تحمیل نظم یکنواخت و نهایتاً برانداختن دگراندیشی و تحکیم پایه‌های قدرت بوده است. نمونه برجسته اینگونه روشها، گنجاینیدن عنوان «فرد خطرناک» در قوانین کیفری اتحاد جماهیر شوروی بود که به ایجاد وسیعترین و منظمترین و خشنترین نظام سرکوب و خفقان در تاریخ سیاسی معاصر انجامید و با همگامی و همدستی علم حقوق و دانش روانپزشکی و به نام «بهداشت اجتماعی» بوجود آمد، و نمونه‌های دیگر آن (هرچند به صورت مخفی تر و، بنابراین، موزیانه‌تر) در سایر کشورها نیز بوفور پیدا می‌شود و متأسفانه از چشم آرمانخواهان و انقلابگران و روشنفکران مسلکی پوشیده می‌ماند، زیرا از پیشینه‌های ریشه‌دار در فرهنگ جوامع سرچشمه می‌گیرد و بقدری مألوف و مأنوس است که بزحمت جلب نظر می‌کند. «حقیقت‌سازی» - چه سیاسی و مذهبی و چه اجتماعی و علمی - مختص امروز نیست؛ معلول سلطه‌جویی آدمی است و در هر عصر به شکلی دیگر عمل کرده است. چنبره‌ای که امروز ما را در هم می‌فشارد و می‌خواهد استخوانمان را خرد کند، دیروز حلقه‌ای گرم و نرم و آرام‌بخش بود. بنابراین، فوکو نیز مانند ماکس وبر، از طریق نفوذ به ژرفای گذشته‌ها و «باستانشناسی دانش» (که نام یکی از معروفترین کتابهای اوست) و تعمق در آنچه زندان ریاست‌طلب آنرا به دریافت لقب پرطمطراق «حقیقت» مفتخر کرده‌اند، می‌خواهد بدون دریغ بر ستها و احساسات بازاری و پندارهای پوچ درباره «ویژه فرهنگی»، با آینده روبرو شود - آینده‌ای که، خطرناک یا بی‌خطر، به هر تقدیر تنها سرمایه و منبع امکانات ماست.

مثلاً، یکی از دلایلی که فوکو، برخلاف سارتر، از تأئید عدالت انقلابی به سبک مائو خودداری می‌کرد این بود که عدالت انقلابی و دادگاههای انقلاب، نظام کیفری بورژوازی را باز از در دیگر وارد عمل اجتماعی می‌کنند. به عقیده او، حقیقت را باید از اسارت نظامهای ریاست‌طلب ایده‌نولوژیک رها کنید. رویاپرورانی که می‌پنداشتند با

استقرار نظامهای خلقی یا فرارسیدن عصر حاکمیت ضعیفان و ستم‌بدگان، دیگر هیچ‌کس با خویشتن و دیگران بیگانه نخواهد بود، دیدند که رؤیا چگونه به کابوس مبدل می‌شود. دلیل این امر، به عقیده فوکو، آشکار است: سیاست همگستره با میدان ناپیداکرانه مناسبات مبتنی بر قدرتمنداری و استراتژیهای سلطه‌گری است. شورش لازم است، ولی باید موضعی و متناسب با تکنولوژی مشخص کنترل در هر مورد باشد. رسالت روشنفکر شکل دادن به‌اراده همگانی از فراز دیدگاههای والا و آرمانی نیست. فوکو، درست پیش از مرگ نابهنگامش، در آخرین مصاحبه خود گفت: «نقش روشنفکر این نیست که به دیگران بگوید چه کنند. او حق چنین کاری را ندارد... کار روشنفکر شکل دادن به‌اراده سیاسی دیگران نیست؛ کار او از طریق تحلیل‌هایی که در رشته خودش انجام می‌دهد، مکرر در مکرر تردید کردن در آن چیزهایی است که بدیهی فرض می‌شود، بهم زدن عاداتهای فکری و ذهنی مردم است... برانداختن چیزهای آشنا و پذیرفته شده است، بازبینی قواعده و نهادهاست... و مشارکت در شکل‌گیری اراده سیاسی»^۱.

باری، دامنه اندیشه میشل فوکو گسترده‌تر از آن است که ما در این مقاله بازنمودیم و برخی موضوعات دیگر (بخصوص مسئله جنسیت و همجنس‌خواهی و همچنین زیبایی‌شناسی و نقد ادبی) را نیز دربر می‌گیرد. از این گذشته، در مباحثی که به اجمال اینجا ذکر کردیم، سخن او بمراتب وسیع‌تر و متکی به پژوهشهای تاریخی و اجتماعی مفصل است. ولی ما ناچار از رعایت اختصار بودیم، و امیدواریم با همین مجمل، شمه‌ای از قدرت و طراوت و اصالت افکار او را به هم‌میهنان رسانده باشیم.^۲ چون نوشته‌های عمده فوکو به فارسی ترجمه نشده و هنوز آشنایی با او در کشور ما منحصر به عده انگشت‌شماری است که کتابهایش را به‌زبانهای اروپایی خوانده‌اند، مناسب دیدیم، علاوه بر این مختصر، دو مصاحبه و متن دو سخنرانی مهم او را نیز ترجمه کنیم که اکنون به نظر خواهد رسید.

1. Ibid., p. 265.

۲. در نگارش این مقاله، دو کتاب ذکر شده در حاشیه ۱ (ص ۴۴) و حاشیه (ص ۴۵) بیش از آنکه از ارجاعات به آنها برمی‌آید مورد استفاده بوده‌اند، و نویسنده سپاس خود را از ویراستاران آن دو مجموعه بدین وسیله اعلام می‌دارد.

قدرت*

یونس: اولین کتاب شما، تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک^۱، در ۱۹۶۱ منتشر شد. دلیل علاقه شما به مسأله دیوانگی در آن ایام چه بود؟

فوکو: ذکر دلایل حقیقی این موضوع کار آسانی نیست. فقط می‌توانم چند خاطره در این زمینه نقل کنم. اول اینکه من هیچ‌وقت احساس نمی‌کردم رسالتی به عنوان نویسنده بر عهده دارم. هنوز هم تصور نمی‌کنم کار من نویسندگی است و قلم به دست گرفتن - البته من فقط راجع به خودم حرف می‌زنم - فعالیت ناب و مطلق است که از هر چیز دیگری بیشتر اهمیت دارد. بنابراین، آنچه توجه مرا به این واقعیت فوق‌العاده عجیب جلب کرد که نام آن را «محبوس کردن» گذاشته‌ایم، کل یک سلسله چیزها و شرایط بود، از قبیل اینکه من اول فلسفه و بعد آسیب‌شناسی روانی خوانده بودم و بعد در یک بیمارستان روانپزشکی کارآموزی می‌کردم و آنجا شانس آوردم که نه بیمار بودم و نه دکتر و می‌توانستم بدون پیشداوری و نسبتاً با بیطرفی و بیرون از چارچوب قواعد معمول به مسائل نگاه کنم. آنچه بخصوص توجه مرا جلب کرد این بود که این روش محبوس کردن را هر دو طرف مطلقاً بدیهی تلقی می‌کنند و می‌پذیرند... اما من کم‌کم پی بردم که این روش نه تنها به هیچ وجه بدیهی نیست، بلکه سرگذشت بسیار درازی دارد که از قرن نوزدهم به بعد به نقطه اوج رسیده است.

* این مصاحبه از *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture* ترجمه شده است. متن مصاحبه با پیر بونسن (P. Boncenne) نخست در ژوئیه ۱۹۸۴ پس از مرگ فوکو در مجله فرانسوی *L'Express* چاپ شده بود.

1. *Histoire de la folie à l'âge classique*.

بونس: آیا اسباب تعجب نبود که یک استاد فلسفه مشغول پژوهش در «تاریخ دیوانگی» شود؟

فوکو: درست است. این چیزی نبود که به معنای اینکه به عنوان تز دکترای عرضه شود، درخور یک فیلسوف باشد، کمالینکه خود من فقط وقتی دیدم استادانم چقدر سعی دارند در داوری شتاب نکنند و حرف مرا بفهمند، سرانجام معتقد شدم که باید تزی بر پایه این موضوع بنویسم. ولی بهتر است از این مسائل کوچک و دانشگاهی بگذریم چون شک نیست که سؤال شما بمراتب فراتر از این چیزهاست. موضوعی از این قبیل البته در محافل دانشگاهی با حسن قبول روبرو نمی‌شد، ولی چیز تعجب‌آوری که هنوز هم برای من دردسر ایجاد می‌کند این بود که حتی در محافلی که می‌بایست به‌اینگونه مسائل علاقه‌مند باشند از این موضوع به‌هیچ وجه استقبال نشد. منظورم به‌طور کلی کسانی است که می‌توانیم اسمشان را «روشنفکران جناح چپ» بگذاریم (با قید به‌اینکه «روشنفکر» کمایش مساوی با «روشنفکر جناح چپ» است، و در آن زمان سلطه روشنفکر چه‌گرا بر دنیای روشنفکری، چیرگی ناپذیر بود). باری، در این محافل، پژوهشهای من درباره تاریخ دیوانگی ابداً جلب توجه نکرد. تنها کسانی که به کتابی از این دست علاقه نشان می‌دادند، افرادی بودند مانند بلانشو^۱ و بارت^۲ که با ادبیات سروکار داشتند. ولی، سوای اینها، هیچ مجله روشنفکری و سیاسی شایسته این نام حاضر نبود از چنین کتابی درباره چنین موضوعی کوچکترین ذکری بکند. مجله‌ای مثل له‌تان مدرن^۳ یا اسپری^۴، چنانکه می‌دانید، اصلاً طرف چنین چیزی نمی‌رفت...

بونس: چرا؟

فوکو: تصور می‌کنم قضیه ارتباط داشت به‌اینکه مارکسیسم به معنای نظریه عمومی جامعه و تاریخ و انقلاب و غیره کاملاً بر بحثهای سیاسی و نظری سیطره داشت. بنابراین، کسی که می‌خواست این قبیل مسائل را وارد حوزه سیاست کند،

1. Blanchot

2. Barthes

۳. *Les Temps Modernes*. مجله چه‌گرا ولی ناوابسته فرانسوی که در ۱۹۲۵ به دست سارتر و سیمون دو بووار تأسیس شد. (مترجم)

۴. *Esprit*. مجله چه‌گرا و مسیحی فرانسوی که در ۱۹۳۲ به دست کشیشی به نام امانوئل مونه تأسیس شد. (مترجم)

مثل این بود که نسبت به سلسله مراتب اکتسابی ارزشهای نظری مرتکب عمل زشتی شده باشد. دلیل دیگری که من در آن زمان به جهات متعدد از آن خبر نداشتم این بود که احزاب کمونیست و روشنفکران چپگرای پیرو آنها، اصولاً نمی‌خواستند وارد چنین مسائلی بشوند.

یونس: چون در پشت تلویح دیوانگی مشکل اروپای شرقی پنهان بود.

هوگو: بله، همین‌طور بود. من آن کتاب را در لهستان نوشتم و در زمان نگارش نمی‌توانستم درباره آنچه دور و بر خود می‌دیدم فکر نکنم. از طریق نوعی رابطه تشبیهی و غیر تکوینی، قسمی شباهت می‌دیدم، اما درست نمی‌فهمیدم که مکانیسم محبوس کردن و استقرار انضباط عمومی در جامعه، چگونه عمل می‌کند. به عبارت دیگر، نمی‌دانستم که پژوهش من در تلویح دیوانگی و آنچه در اطرافم می‌بینم چگونه ممکن است در یک تحلیل عمومی، از زمان تشکیل جوامع سرمایه‌داری اروپا در قرن هفدهم تا جوامع سوسیالیستی قرن بیستم، جا بیفتد. اما کسانی بودند که می‌دانستند! و من تا مدتها بعد نمی‌دانستم که چه می‌دانند... کمونیست‌ترین روانپزشک فرانسوی در دهه ۱۹۵۰ به مسکو رفت و دید که آنجا با بیماران «روانی» چگونه رفتار می‌کنند. ولی، وقتی برگشت، یک کلمه حرف نزد. حتی یک کلمه، نه به دلیل بزدلی، بلکه، به عقیده من، به دلیل اینکه شرفش اجازه نمی‌داد. چنان ضربه‌ای خورده بود که نخواست چیزی بگوید و تا چند سال بعد که مرد، درباره آنچه دیده بود مطلقاً هیچ چیز نگفت... بنابراین، من اعتقاد راسخ دارم که طرح مسأله محبوس کردن و ماهیت حقیقی شیوه‌های روانپزشکی که از قرن هفدهم تا عصر ما در سراسر اروپا گسترش پیدا کرده بود، به دلایل سیاسی امکان‌پذیر نبود.

یونس: ولی روانپزشکان نمی‌توانستند کتاب شما، یعنی تلویح دیوانگی، را یکسره نادیده بگیرند. همان‌طور که خودتان شرح دادید، اول مقاومت و مانع سیاسی وجود داشت. بعد چه شد؟ آیا بعدها کتاب را خواندند و از سر تقصیر شما گذشتند که چنین کتابی نوشته بودید؟

هوگو: واکنشها حقیقتاً بسیار عجیب بود. اول هیچ واکنشی از ناحیه روانپزشکان وجود نداشت. بعد ماه مه ۱۹۶۸ شد و، کمی پس از آن در ۱۹۶۹، روانپزشکان به سرکردگی مارکیست‌ها در کنفرانسی در شهر تولوز دور هم جمع شدند و با بوق و

کرنا مرا ایده‌نولوگ بورژوا و از این قبیل چیزها اعلام کردند و دادگاهی از روانپزشکان برای محکوم کردن آن کتاب تشکیل دادند. اما در این میان، ماه مه ۱۹۶۸ شده بود [و دانشجویان فرانسوی شورش کرده بودند] و جریان عمیق «ضد روانپزشکی» که با نام لنگ^۱ و کوپر^۲ گره خورده بود و همه جا نقل مجالس بود، توجه عامه مردم را جلب کرده بود. در ۱۹۶۸ روانپزشکان جوانتر، یا کسانی که تازه با مفاهیم ضد روانپزشکی آشنا می‌شدند، علناً شروع به تقبیح بعضی از روشهای روانپزشکی کردند. ناگهان کتاب من نوشته‌ای «ضد روانپزشکی» تلقی شد، و به این دلیل تا امروز مشمول عفو و بخشودگی نشده‌ام، که البته چیزی خنده‌دارتر از این ممکن نیست. چند روانپزشک می‌شناسم که وقتی در گفت‌وگو با من می‌خواهند به آن کتاب اشاره کنند، سهواً به اسم «مدح دیوانگی»^۳ از آن نام می‌برند که، از نظر من، هم بسیار دلنشین است و هم بسیار مسخره. و باز کسانی را می‌شناسم که کتاب را دفاعیه‌ای به طرفداری از ارزشهای مثبت دیوانگی در برابر دانش روانپزشکی تلقی می‌کنند... البته به هیچ وجه چنین چیزی در تاریخ دیوانگی مطرح نیست. کافی است کتاب را بخوانید تا به این مطلب پی ببرید.

یونس: در ۱۹۶۶ کتابی به نام الفاظ و اشیاء^۴ از شما منتشر شد که از آن زمان تا امروز بسیار معروف بوده است. این کتاب دشوار...

فوکو: بله، درست است، و اجازه بدهید همین جا فوراً بگویم که این کتاب دشوارترین و خسته کننده‌ترین کتابی است که تاکنون نوشته‌ام، و غرض جدی من از اول این بود که فقط در حدود دوهزار نفر افراد دانشگاهی و محقق و علاقه‌مند به بعضی مسائل تاریخ اندیشه‌ها آن را بخوانند. اینکه چرا کتاب چنین محبوبیتی پیدا کرده، معمای مطلق است. من و ناشر کتاب هر دو بسیار در این باره فکر کرده‌ایم چون پیش از اینکه حتی یک نقد و بررسی از آن در مطبوعات منتشر شود، کتاب به چاپ سوم رسیده بود.

یونس: بله، دقیقاً. ولی آیا موفقیت این کتاب، متضمن بعضی بدفهمیها و سوء تعبیرها نبوده است؟ فرهنگ کوچک لاروس را مثال می‌زنم که هر سال در صدها هزار

1. Laing

2. Cooper

3. «L'Eloge de la folie»

4. *Les Mots et les choses*.

نسخه به فروش می رود، و این مطلبی است که در آن نوشته اند: «میشل فوکو... بنیادگذار نوعی فلسفه تاریخ که پایه آن ناپیوستگی است.» می دانم که خود شما هرگز با این جمع بندی موافق نبوده اید. چرا؟

فوکو: این فکر - یعنی تصور «گسست» یا «ناپیوستگی» - در گفت و گو از الفاظ و اشیاء به صورت یکی از جزئیات [یا «دگمها»] درآمده است. ولی آیا من باید مسؤول شناخته شوم؟ کتاب در واقع درست عکس این را می گوید. ببخشید اگر جزئی حرف می زنم، ولی فقط کافی است به زمینه های بحث من در آن کتاب - یعنی تاریخ زیست شناسی، تاریخ اقتصاد سیاسی، یا تاریخ دستور زبان - نگاه کنید تا بلافاصله چشمتان به این گسستها یا ناپیوستگیهای بزرگ بیفتد. نتیجه قضیه مثلاً این بوده که فلان کتاب پزشکی مربوط به ۱۷۵۰، به نظر ما چیزی جز تکه خنده داری از فرهنگ عامه نیست و تقریباً به هیچ وجه از آن سر در نمی آوریم. از طرف دیگر، هفتاد سال بعد، در حدود سال ۱۸۲۰، کتابهایی در پزشکی درمی آید که ولو به نظر ما حاوی بسیاری چیزهای نادرست یا نارسا یا تقریبی و غیر دقیق باشد، به هر حال محتوی دانشی از نوع دانش خود ماست. بنابراین، در الفاظ و اشیاء من این گسست بدیهی و آشکار را مبدأ قرار داده ام و از خود پرسیده ام: آیا این گسست واقعاً گسست است؟ یا، به عبارت دقیقتر، پرسیده ام برای گذر از یک نوع دانش به نوع دیگر، به چه دگرگونیهایی احتیاج بوده؟ از نظر من، این به هیچ وجه به معنای اعلام ناپیوستگی تاریخ نیست؛ بعکس، یکی از راههای طرح این قضیه است که گسست یا ناپیوستگی مسأله است و از آن بالاتر اینکه مسأله ای است که باید حل شود. بنابراین، نحوه برخورد من درست برعکس «فلسفه گسست یا ناپیوستگی» بوده است. اما چون کتاب واقعاً کتاب مشکلی است و چون آنچه زودتر از هر چیز در آن جلب توجه می کند تأکید قوی و شاید مبالغه آمیز بر نشانه های سطحی این گسستهاست که به جهات آموزشی صورت گرفته، بسیاری از خوانندگان چشمتان به چیز دیگری نخورده است و ندیده اند که هدف کتاب دقیقاً شروع از این گسستهای ظاهری بوده (که به هر حال نویسندگان تاریخ زیست شناسی یا پزشکی یا دستور زبان، به عقیده من، درباره آنها همراهی بوده اند) به منظور رفع آنها.

یونس: پس از الفاظ و اشیاء (که بعد آنرا با کتاب بدست‌نشناسی دانش^۱ تکمیل کردید)، در ۱۹۷۵ کتاب نظارت و مجازات^۲ از شما منتشر شد. الفاظ و اشیاء کتاب مشکلی بود، ولی نظارت و مجازات عدهٔ بمراتب بیشتری خواننده را مخاطب قرار می‌داد.

فوکو: در مورد نظارت و مجازات، نظر من نوشتن کتابی بود مرتبط با فعالیتهای ملموسی که در آن زمان در زمینهٔ مسأله زندانها جریان داشت. نهضتی به‌راه افتاده بود که اصولاً در خصوص نظام زندان و روشهای محبوس کردن مجرمان تردیدها و سؤالهای جدی و عمیق مطرح می‌کرد. من هم پایم به این نهضت گشاییده شد و با همکاری زندانیهای سابق مشغول فعالیت شدم و به این جهت خواستم کتابی دربارهٔ زندان بنویسم. کاری که می‌خواستم بکنم سرگذشت‌گویی یا حتی تحلیل وضع موجود نبود چون چنین کاری محتاج تجاربی بمراتب بیش از تجربهٔ من و ارتباطی با ندامتگاهها بمراتب عمیقتر از رابطهٔ من بود. نه، هدف من نوشتن تاریخی بود که وضع کنونی را قابل فهم‌تر کند و احیاناً منجر به اقدام شود. به تعبیر دیگر، می‌خواستم «رساله‌ای در باب قابلیت فهم» وضع ندامتگاهها بنویسم و آن وضع را قابل فهم و، بنابراین، قابل انتقاد کنم.

یونس: قابل فهم کردن وضع ندامتگاهها همچنین به معنای مخاطب قرار دادن خوانندگان بیشتری بود. این طور نیست؟

فوکو: چرا، این مسلماً یکی از جنبه‌های بسیار مهم آن بود. به عقیدهٔ من، نظارت و مجازات کتاب دشواری برای خواننده نیست، و امیدوارم چنین نباشد، هرچند سعی کرده‌ام دقت و جزئیات تاریخی در آن فدا نشود. به هر حال، اطلاع دارم که بسیاری کسانی که نه به معنای دقیق کلمه، دانشگاهی یا محقق‌اند و نه به معنای پارسی این لفظ، روشنفکر، کتاب را خوانده‌اند. اطلاع دارم که خیلی از افرادی که با زندانها سروکار دارند - یعنی وکلای دادگستری، دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت، ملاقات‌کنندگان زندانیان و حتی خود زندانیان - کتاب را خوانده‌اند. من هم از اول همین قبیل افراد را مخاطب قرار داده بودم چون علاقه داشتم که جماعت بمراتب وسیعتری از صرفاً دانشجویان یا فیلسوفان یا مورخان نظارت و مجازات را بخوانند.

1. L'Archéologie de savoir.

2. Surveiller et punir.

بسیار اسباب خوشوقتی من خواهد بود اگر یک وکیل دادگستری نظارت و مجازات را به عنوان رساله‌ای در باب تاریخ روشهای کیفری بخواند، همان طور که بسیار خوشوقتم که مورخان ایراد بزرگی در آن ندیده‌اند و زندانیان در سلولهای زندان آن را می‌خوانند. اینکه خواندن کتاب برای هر دو دسته خواننده امکان‌پذیر شود بسیار مهم است، گویا اینکه جمع کردن این دو با هم برای من کار آسانی نبوده است. بونسن: می‌رسیم به جدیدترین کتاب شما، اراده معطوف به دانستن^۱، که بناست اولین جلد اثری بسیار بزرگی به نام «تاریخ جنسیت» باشد. این پژوهش در باب مسأله جنسیت چگونه با آثار قبلی شما ارتباط پیدا می‌کند؟

هوکو: در مطالعاتی که درباره دیوانگی یا زندان انجام می‌دادم، به نظر می‌رسید که محور هر چیز دیگری این مسأله است که قدرت چیست؟ یا، به عبارت دقیقتر، قدرت چگونه اعمال می‌شود، و وقتی کسی نسبت به دیگری اعمال قدرت می‌کند، دقیقاً چه جریانی صورت می‌گیرد؟ تمایل جنسی از جهت اینکه در هر جامعه‌ای، بخصوص در جامعه ما، با مقررات و قواعد غلاظ و شداد کنترل می‌شود، به نظر می‌رسید زمینه خوبی برای آزمودن این قضیه است که سازوکارهای قدرت واقعاً چیست، بویژه اینکه در تحلیلهای رایج در دهه ۱۹۶۰، قدرت، عاملی نهی‌کننده تعریف می‌شد و می‌گفتند قدرت آن چیزی است که نهی می‌کند و نمی‌گذارد مردم فلان کار را بکنند. اما نظر من این بود که قدرت، چیزی بسیار پیچیده‌تر از اینهاست. بونسن: برای تحلیل قدرت، باید آن را پیش از هر تجربه و مطابق تعریف، به سرکوبگری ربط داد...

هوکو: دقیقاً...

بونسن: به این جهت، شما در کتاب نظارت و مجازات زندانها را شاهد آوردید و نشان دادید که، در فلان لحظه معین، نظارت بمراتب بهتر به درد قدرت می‌خورد و به حال آن سودمندتر است تا مجازات. در اراده معطوف به دانستن، جنسیت را مثال زدید و خواستید نشان دهید که، بنابراین، پذیرفتن تمایل جنسی نیز بمراتب به حال قدرت سودمندتر است تا ممنوع کردن آن. این طور نیست؟

1. La volonté de savoir.

فوکو: غالباً می‌گویند که در جوامع ما مردم جرأت ندارند دربارهٔ جنسیت صحبت کنند. بله، البته درست است که مردم جرأت گفتن بعضی چیزها را ندارند. اما چیزی که نظر مرا جلب کرد این بود که وقتی می‌بینیم از قرن دوازدهم [میلادی] همه کاتولیکهای غربی مجبور بوده‌اند تمایل جنسی و همهٔ گناهان خود را در این زمینه، خواه در عالم عمل و خواه در عالم فکر، بپذیرند، دیگر نمی‌شود گفت که بحث دربارهٔ جنسیت یکسره ممنوع بوده یا با سرکوب روبرو شده است. منتها بحث جنسیت تابع شیوهٔ خاصی بوده و در چارچوب مجموعه قواعد معینی صورت می‌گرفته است و، به عقیدهٔ من، در غرب حتی تشویق می‌شده است. آنچه بسیار اسباب تعجب من شد این بود که این قضیهٔ کمابیش آشکار و بدیهی به هیچ وجه با حسن قبول مواجه نشد. ولی تصور می‌کنم اینجا هم باز با پدیدهٔ ارزشگذاری مواجهیم، به این معنا که گفته می‌شود قدرت بناچار سرکوبگر است، و چون قدرت بد است، لاجرم باید عاملی منفی باشد، و قس علیهذا. البته، وقتی این طور شد، صحبت کردن از تمایل و مسائل جنسی خود، مساوی با رهایی از قیدوبند می‌شود. ولی نظر من این بود که مسأله بسیار پیچیده‌تر از اینهاست.

پونس: شما در ۱۹۷۲ در مصاحبه‌ای با ژیل دولوز چیزی گفتید به این عبارت: «راز بزرگ در حال حاضر این است که قدرت به دست چه کسی و کجا اعمال می‌شود؟ امروزه بیش و کم می‌دانیم که چه کسی بهره‌کشی می‌کند، سود کجا می‌رود، به دست چه کسی می‌رسد و کجا دوباره سرمایه‌گذاری می‌شود. اما در مورد قدرت... فقط می‌دانیم که قدرت به دست کسانی نیست که حکومت می‌کنند. مفهوم 'طبقهٔ حاکمه' نه روشن است و نه آنچنان پرورانده شده است.» ممکن است به تفصیل بیشتر دربارهٔ این تحلیلی که از قدرت کرده‌اید توضیح بدهید؟

فوکو: جسارت است اگر بگویم افکارم دربارهٔ این موضوع امروز روشتتر از آن زمان است. من همچنان معتقدم که درک اینکه قدرت در جامعه‌ای مانند جامعهٔ ما به چه راههایی اعمال می‌شود و چه کارکردهایی دارد، هنوز بسیار ناچیز است. البته بررسیهایی در جامعه‌شناسی وجود دارد که به ما نشان می‌دهد چه کسانی در حال حاضر بر صنایع ریاست می‌کنند و سیاستگران چگونه شکل می‌گیرند و تربیت می‌شوند و از کجا می‌آیند. همچنین بررسیهای عمومی تری، معمولاً الهام گرفته از

مارکسیسم، وجود دارد دربارهٔ سلطه و سیادت طبقهٔ بورژوا در جوامع ما. ولی زیر این پوشش کلی، قضیه، به نظر من، بسیار پیچیده‌تر است. در جوامع صنعتی غربی، مسأله‌ای که مردم دربارهٔ آن قویترین احساس را دارند این است که «قدرت به دست چه کسی و چگونه و نسبت به چه کسانی اعمال می‌شود؟» مشکل فقر که در قرن نوزدهم به صورت کابوس درآمده بود، دست کم در جوامع غربی دیگر دارای بالاترین اهمیت نیست. سؤال امروز این است که: چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ چه کسی نمی‌گذارد من فلان کار را بکنم و می‌گوید فلان کار دیگر را بکن؟ چه کسی حرکات و فعالیت‌های مرا برنامه‌ریزی می‌کند؟ چه کسی مرا وادار به زندگی کردن در فلان محل می‌کند در حالی که من جای دیگری کار می‌کنم؟ این تصمیم‌ها که اجزاء زندگی مرا دربر می‌گیرد چگونه اتخاذ می‌شود؟ سؤالات اساسی، به نظر من، امروز اینهاست، و تصور نمی‌کنم مسألهٔ اینکه «قدرت به دست چه کسی اعمال می‌شود؟» قابل حل باشد مگر اینکه مسألهٔ دیگر مربوط به چگونگی این امر نیز همزمان حل شود. بدون شک باید بدانیم که کار به دست چه کسانی است، کما اینکه می‌دانیم باید مثلاً به سراغ وزیران و معاونان و منشی‌های مخصوص و امثال آنها برویم. ولی مشکل عمده این نیست، زیرا می‌دانیم که حتی هنگامی که دقیقاً بتوانیم انگشت روی همهٔ این افراد و همهٔ این «تصمیم‌گیرندگان» بگذاریم، باز درست نمی‌دانیم که هر تصمیم چرا و چگونه گرفته شده، و چطور همه آنرا پذیرفته‌اند، و چگونه این تصمیم به فلان دسته از افراد لطمه می‌زند و جز اینها. بونسن: بنابراین، بدون آنچه شما اسمش را «استراتژیهای قدرت» گذاشته‌اید، بررسی قدرت امکان‌پذیر نیست...

فوکو: بله، بدون استراتژی‌ها و شبکه‌ها و سازوکارها و همهٔ آن فنونی که هر تصمیم به کمک آنها پذیرفته می‌شود و هیچ تصمیمی از طریق آنها جز به همان صورتی که گرفته شده، گرفته نمی‌شد.

بونسن: همهٔ تحلیل‌های شما در جهت نشان دادن این نکته سیر می‌کند که قدرت همه‌جا هست، حتی در تارهای بدن ما و مثلاً در جنسیت. مارکسیسم مورد انتقاد قرار گرفته است چون همه چیز را در چارچوب اقتصاد تحلیل می‌کند و هر چیزی را نهایتاً به مشکل اقتصاد برمی‌گرداند. آیا تصور نمی‌کنید از شما هم بشود انتقاد کرد

چون هیچ جا چیزی جز قدرت نمی‌بینید و همه چیز را نهایتاً به‌مسئله قدرت برمی‌گردانید؟

هوگو: این سؤال بسیار مهم است. مسئله‌ای که از نظر من باید حل شود، مسئله قدرت است. مثلاً زندان را در نظر بگیرید. من می‌خواهم بررسی کنم که چگونه مردم از زمانهای نسبتاً اخیر در تاریخ، به‌جای توسل به تبعید یا شکنجه، شروع کردند به استفاده از زندان به‌عنوان یکی از روشهای تنبیهی. مسئله این است. مورخان و جامعه‌شناسان آلمانی زبردستی در مکتب فرانکفورت بوده‌اند که پس از بررسی مسئله، به‌این نتیجه رسیده‌اند که: در جوامع بورژوایی و سرمایه‌داری و صنعتی که ارزش عمده در آنها متعلق به کار دانسته می‌شد، نظر بر این قرار گرفت که سودمندترین مجازات برای مجرم، محکوم کردن آنها به کار اجباری است. اما چطور می‌شد آنان را مجبور به کار کرد؟ از طریق محبوس کردنشان در زندان و واداشتنشان به فلان تعداد ساعت کار در روز. این خلاصه توضیح مسئله‌ای است که آن مورخان و جامعه‌شناسان آلمانی طرح کرده‌اند. توضیح یا تبیینی از نوع اقتصادی است. ولی من کاملاً با این استدلال قانع نشده‌ام به‌این دلیل بسیار قوی... که کسی هرگز در زندان کار نکرده است: سودآوری کار در زندان همیشه ناچیز بوده است. کار می‌کرده‌اند فقط برای اینکه کار کنند. حال دقیقتر به مسئله نگاه کنیم. وقتی دقت می‌کنیم که چگونه در اواخر قرن هجدهم تصمیم به انتخاب زندان به‌عنوان شیوه عمده مجازات گرفته شد، می‌بینیم آنچه امکان داد که افراد را دقیقاً در جای معینی بگذارند و تنها به بعضی حرکات و عادات مشخص محدود و محصور کنند، بسط و تکمیل فنون متعدد و، خلاصه، نوعی تأدیب^۱ بود. بدین ترتیب می‌بینیم نوعی پادگان پدید می‌آید که پیش از پایان قرن هفدهم وجود نداشت؛ می‌بینیم نوعی مدرسه‌های شبانه‌روزی بزرگ از نوع مدارس یسوعی پدید می‌آید که هنوز در قرن هجدهم نبود؛ در قرن هجدهم می‌بینیم کارگاههای بزرگ پدید می‌آید که صدها کارگر در آنها مشغول به کارند. بنابراین، آنچه در اینجا مشاهده می‌کنیم، پیدایش و پرورش فنونی برای تأدیب انسان از طریق تعیین جا و محبوس کردن و مراقبت و

نظارت مستمر بر رفتار و نحوه انجام وظیفه و، خلاصه، فن «اداره کردن» است که زندان تنها یکی از مظاهر آن و نتیجه تعمیم این فنون به حوزه کیفری است. سرجمع همه این فنون جدید برای آموزش دادن به افراد چیست؟ در نظارت و مجازات، من قضیه را بوضوح بیان کرده‌ام: در مورد کارگاهها، فنون جدید البته با ضروریات اقتصادی تولید مطابقت دارند؛ در مورد سربازخانه‌ها، هم با مسائل عملی و هم با مسائل سیاسی ارتباط دارند، یعنی پیدایش و گسترش ارتشهای حرفه‌ای که افراد در آنها می‌بایست وظایف نسبتاً دشوار انجام دهند و مثلاً شلیک کردن با توپ را بلد باشند؛ در مورد مدارس، فنون جدید با مسائل سیاسی و اقتصادی گره می‌خورند. همه این چیزها را من در کتابم گفته‌ام، اما همچنین سعی کرده‌ام نشان دهم که از قرن هجدهم به این طرف، مشخصاً در این باره اندیشه می‌شده که چگونه ممکن است این روشهای تازه برای آموزش دادن به افراد و اعمال قدرت بر آنها را گسترش داد و عمومیت بخشید و بهتر کرد. به عبارت دیگر، همه جا اصل و ریشه اقتصادی یا سیاسی این روشها را نشان می‌دهم. البته نمی‌گویم قدرت در هر گوشه و کناری هست، اما تصور می‌کنم در این فنون جدید آموزشی نوعی خصلت مشخص وجود دارد. به عقیده من، روشهای اعمال شده، از اول تا چگونگی شرطی کردن رفتار افراد، منطق دارند و از نوعی عقلانیت پیروی می‌کنند و همه بر یکدیگر پایه‌ریزی می‌شوند و قشر مشخصی تشکیل می‌دهند.

بونسن: بنابراین، از یک نقطه به بعد، «فنون مشخص قدرت» (به اصطلاح شما) بظاهر خود بخود و بدون هیچ گونه توجیه اقتصادی، به کار ادامه داده‌اند.

فوکو: و داشتن زندانیان به کار در زندانها هیچ دلیل «عقلی» اقتصادی نداشت و از لحاظ اقتصادی به هیچ درد نمی‌خورد و، با اینهمه، انجام می‌شد. از اینگونه شیوه‌های اعمال قدرت بسیار بوده‌اند که هیچ توجیه اقتصادی نداشته‌اند و، مع ذلک، به نهادهای قضایی تعمیم داده شده‌اند.

بونسن: یکی از قضایایی که شما به آن قائلید این است که استراتژیهای قدرت، موجد دانش می‌شوند، و برخلاف عقیده تقلیدی رایج، قدرت و دانش به نظر نمی‌رسد با هم منافات داشته باشند.

فوکو: فلاسفه و حتی عموماً روشنفکران سعی دارند فاصله‌ای گذرناپذیر بین

قلمرو دانش - یعنی، به تلقی خودشان، قلمرو حقیقت و آزادی - و حوزه اعمال قدرت برقرار کنند تا به این وسیله هویت مجزا و مشخص خودشان را توجیه کنند. چیزی که هنگام مشاهده علوم انسانی توجه مرا جلب کرد این بود که رشد و توسعه این شاخه های دانش به هیچ وجه از مسأله اعمال قدرت تفکیک پذیر نیست. بدون شک همیشه می شود نظریه هایی در روانشناسی یا جامعه شناسی پیدا کرد که مستقل از قدرت باشند. ولی به طور کلی واقعیت این است که جوامع را می شود مورد مشاهدات علمی قرار داد. رفتار انسانی از یک نقطه معین به بعد به صورت مسأله ای درآمد که می بایست مورد تحلیل قرار بگیرد و حل شود. همه این واقعیتهای، به عقیده من، با سازوکارهای قدرت بستگی دارد که عملاً در لحظه خاصی جامعه و انسان و امثال آنرا عینیت داد و تحلیل کرد و به صورت مسأله ای ارائه داد که می بایست حل شود. بنابراین، تولد علوم انسانی همراه با استقرار سازوکارهای قدرت صورت می گیرد.

بونسن: تحلیل شما از رابطه بین دانش و قدرت [یا دانایی و توانایی] در حوزه علوم انسانی صورت می گیرد. ولی آیا به علوم دقیق هم مربوط می شود؟

فوکو: نه، نه، به هیچ وجه. من اصلاً مدعی چنین چیزی نیستم. و به هر حال می دانید که اصل را تجربه می دانم و تجربی مسلکم و بدون اینکه بینم آیا چیزی مصداق دارد، قائل به آن نمی شوم. با وجود این و در پاسخ شما باید همچنین اضافه کنم که بسیاری اوقات تأکید شده است که مثلاً بدون پیدایش و گسترش نیازهای صنعتی، علم شیمی توسعه پیدا نمی کرد. این مطلب حقیقت دارد و ثابت شده است. اما آنچه تحلیل آن به نظر من جالب تر می رسد این است که چگونه علم (science) در اروپا به صورت قدرت، حالت نهادی پیدا کرده است. کافی نیست بگوییم علم عبارت از مجموعه ای از روشها و شیوه هاست برای ابطال گزاره ها یا اثبات خطاها یا پرده برداشتن از پندارهای پوچ جمعی و امثال اینها. علم همچنین اعمال قدرت می کند. به عبارت دیگر، اگر نخواهید بگویند اشتباه می کنید یا، از آن بمراتب خطرناک تر، نخواهید بگویند آدم شاید و حقه بازی هستید و شما را طرد کنند، علم قدرتی به معنای حقیقی است که شما را مجبور به گفتن بعضی چیزها می کند. علم از طریق نظام دانشگاهی و از راه دستگاه پرفیدوبند و محدودکننده آزمایشگاه و آزمایش، به صورت قدرتی درآمد که نهادی شده است.

یونس: آیا علم موجد «حقایق» نیست که ما همه به آنها تسلیم می شویم؟

فوکو: البته که هست. حقیقت بدون شک یکی از اقسام قدرت است. زدن این حرف در واقع چیزی نیست جز پیش کشیدن یکی از مشکلات بنیادی فلسفه غرب و طرح این مسأله که چرا ما اینقدر به حقیقت دلبستگی داریم؟ چرا حقیقت و نه دروغ؟ چرا حقیقت و نه افسانه؟ چرا حقیقت و نه وهم و پندار؟ و من تصور می کنم به جای سعی در پی بردن به حقیقت (به تفکیک از خطا) شاید جالب تر باشد که دوباره سؤال نیچه را پیش بکشیم و بپرسیم: چطور است که «حقیقت» در جوامع ما چنین ارزشی پیدا کرده و ما را به اسارت مطلق خود درآورده است؟

یونس: شما فرق می گذارید بین «روشن فکر عام» عصرهای گذشته که درباره همه چیز در دنیا داور و اظهار عقیده می کرد و نوع جدید روشن فکر، یعنی «روشن فکر مشخص». ممکن است چیزی هم درباره این تمایز بگویید؟

فوکو: از نظر جامعه شناسی، یکی از ویژگیهای عمده تحول اخیر جوامع ما پیدایش چیزی بوده که می شود از آن به نامهای مختلف تکنولوژی و پشت میزنشینی و بخش خدمات و غیره یاد کرد. در مورد هر یک از این فعالیتها، به عقیده من، از طرفی ممکن است چگونگی جریان آن فعالیت خاص را یاد گرفت و در محدوده آن کار کرد - و به عبارت دیگر، به عنوان روانپزشک یا حقوقدان یا مهندس یا تکنیسین، سرگرم کار خود بود - و از طرف دیگر، امکان دارد در آن زمینه مشخص کاری انجام داد که بشود اسم آن را به معنای اخص کار روشن فکری یا کاری عمدتاً و ذاتاً انتقادی گذاشت. وقتی می گویم «انتقادی»، مقصودم «براندازی» و «تخریب»، یعنی طرد و رد و امتناع، نیست؛ منظور بررسی و تحقیق است، یعنی حتی الامکان تعلیق نظام ارزشهایی که هنگام آزمون و ارزیابی به آن رجوع می کنیم، و به تعبیر دیگر، اینکه کسی از خود بپرسد: در این لحظه که من این کار را انجام می دهم، در واقع چه می کنم؟ از حدود پانزده سال پیش، این امر آشکارتر شده است. روانپزشکان و دکترها و حقوقدانها و قضات شغل و کار خودشان را مورد بررسیها و سؤالهای انتقادی قرار می دهند و این یکی از عناصر ذاتی زندگی روشن فکری است. به عقیده من، یک روشن فکر، یک روشن فکر «حرفه ای» - یعنی مثلاً یک معلم یا کسی که کتاب می نویسد - حوزه فعالیت خود یا واقعیتی را که می جوید، در یکی از زمینه هایی که گفتم آسانتر پیدا خواهد کرد.

یونس: آیا شما خودتان را یکی از «روشنفکران مشخص» می‌دانید؟

فوکو: بله، می‌دانم. من در حوزه مشخصی کار می‌کنم و در صدد نظریه‌سازی درباره جهان نیستم. عملاً وقتی کسی در حوزه خاصی کار می‌کند، فقط از این طریق که نگاه خاصی پیدا کرده باشد می‌تواند آن کار را انجام دهد...

یونس: وقتی برنار پی‌و از شما دعوت کرد که در یکی از برنامه‌های تلویزیونی «آپوستروف» به مناسبت انتشار کتاب اراده معطوف به دانستن شرکت کنید^۱، شما وقتی را که در اختیار داشتید، با اصطلاح، فدا کردید تا توجه بینندگان را به ماجرای دکتر اشترون^۲ که مقامات شوروی او را به زندان انداخته بودند جلب کنید.

فوکو: من نمی‌خواهم هیچ ابهامی درباره مسئله رسانه‌های همگانی وجود داشته باشد. بعضی افراد امکان زیادی در اختیار ندارند که کسی مطالبشان را بخواند یا بشنود. به نظر من، کاملاً طبیعی است که اینگونه افراد در تلویزیون ظاهر شوند، و کاملاً درک می‌کنم که چرا باید نویسندگان، حتی نویسندگان معروف، در برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی (که بعضی از آنها واقعاً عالی است) شرکت کنند و چیزهایی بگویند غیر از آنچه به طور معمول می‌گویند. نوع رابطه با تلویزیون، با سینما، با مضاحبه‌گر، یا با بیننده طوری است که افراد مطالبی می‌گویند که در غیر این صورت نمی‌گفتند. من تصور می‌کنم برای بیان افکارم و برای اینکه دیگران مطالبم را بشنوند، تاکنون به قدر کافی از فرصت برخوردار بوده‌ام و لازم نیست بیش از این وقت رسانه‌های همگانی را به منظور معرفی کتابهایم بگیرم. اگر بخواهم چیزی در تلویزیون بگویم، فیلم تلویزیونی می‌سازم یا پیشنهاد ساختن آن را می‌دهم. اما برای کسی مانند من که برای بیان افکارش از اینهمه فرصت و امکان بهره‌مند است، زشت است که بیايد و باز راجع به کتاب خودش حرف بزند. به این جهت، وقتی در تلویزیون ظاهر می‌شوم، نه برای این است که آنچه را جای دیگری گفته‌ام عیناً تکرار کنم، بلکه به این منظور است که احیاناً کار مفیدی بکنم و چیزی بگویم که بینندگان از آن اطلاع ندارند. اشتباه نشود؛ من نه از برنامه‌های معرفی و نقد کتاب

۱. Bernard Pivot گرداننده برنامه ادبی هفتگی بسمار مردم‌پسندی به نام *Apostrophes* در تلویزیون فرانسه. (مترجم)

انتقاد می‌کنم و نه از شرکت کنندگان در آن برنامه‌ها، و کاملاً درک می‌کنم که اگر اینگونه اشخاص جوان باشند، طبیعی است که بخواهند برای کتابهایشان بجنگند و مردم حرفهایشان را بشنوند. خود من هم اگر به جای آنها بودم، همین کار را می‌کردم. ولی در حال حاضر ترجیح می‌دهم میدان را برای آنها باز بگذارم. یونس: شما موفقیت خودتان و به‌طور کلی شوق به علوم انسانی و نوشته‌های فلسفی را از دههٔ ۱۹۶۰ به بعد به چه تعبیر می‌کنید؟

فوکو: در مورد موفقیت خود من، نباید زیاده‌روی کنیم. البته این پدیده وجود داشته که مخاطبان، از کلاسها و تالارهای سخنرانی به بیرون سرریز کرده‌اند. این پدیده پیش از من، با لوی-استروس و کتاب او، گرمسیران اندوهگین، شروع شد^۱، و من و او و بارت همه چیزی از آن بوده‌ایم، و باید تصدیق کرد که پدیده‌ای نگران‌کننده است. مسلّم اینکه ما همه غافلگیر شدیم و هیچ تصویری نداشتیم که اینچنین جماعتی را چگونه مخاطب قرار دهیم و با آن چه کنیم. ما نحوهٔ استفاده از رسانه‌های همگانی را نمی‌دانستیم. رابطهٔ بین ما و خوانندگانمان هرگز روشن نشد. مثل این بود که بخواهند کتاب به جای فراهم کردن آن بُعد تخیلی اضافی که در گذشته از آن انتظار می‌رفت، نظری سنجیده‌تر و درازمدت‌تر دربارهٔ جامعه فراهم کند.

۱. *Tristes tropiques* نام کتاب مردم‌شناس شهر فرانسوی Lévi-Strauss است که براساس مشاهدهٔ چهار قبیلهٔ بدوی آمریکای جنوبی و با استفاده از مفاهیم روانکاوی و مارکسیستی نوشته شده است. (مترجم)

آیا فکر کردن واقعاً مهم است؟

پس از انتخاب فرانسوا میتران به ریاست جمهوری فرانسه در ۱۹۸۱، دیدیه اریبون (Didier Eribon) که بعدها زندگینامه میشل فوکو را نوشت، از طرف روزنامه فرانسوی لیبراسیون مصاحبه‌ای با او درباره نتیجه انتخابات و مسائل جامعه فرانسه و نقش روشنفکران انجام داد که در شماره‌های ۳۰ و ۳۱ مه ۱۹۸۱ آن روزنامه به چاپ رسید. ترجمه بخشی از آن مصاحبه به نظر خوانندگان می‌رسد.

ع.ف.

اریبون: به نظر می‌رسد که شیوه جدیدی برای حکومت کردن در آستانه تأسیس است. فوکو: بله، این نکته مهمی است که امروز بار اول است که با انتخاب میتران آشکار می‌شود. به نظر من، بسیاری از افراد احساس می‌کنند که این انتخابات نوعی پیروزی است و رابطه بین حاکمان و مردم تحت حکومت را تغییر می‌دهد. نه اینکه مردم تحت حکومت جای کسانی را که حکومت می‌کنند گرفته باشند، چون آنچه پیش آمده چیزی جز نوعی جابجایی در طبقه حاکمه نبوده است. ولی امروز ما وارد مرحله‌ای می‌شویم که حزب حکومت می‌کند، با تمام خطرهایی که این کار در بر دارد، و هرگز نباید این خطر را فراموش کنیم.

منتها مسأله‌ای که این تغییر جدید پیش آورد این است که آیا امکان دارد رابطه تازه‌ای بین کسانی که حکومت می‌کنند و مردم تحت حکومت ایجاد شود که اساس آن به جای فرمان و اطاعت، کار باشد؟

اریبون: منظورتان این است که آیا امکان کار کردن با این حکومت وجود خواهد داشت؟

فوکو: ما باید از سر این دوراهی که هر دو راهش به بن‌بست می‌رسد فرار کنیم که

یا باید طرفدار کسی باشیم یا بر ضد او. نباید فراموش کنیم که می‌شود در برابر حکومت موضعی داشته باشیم و موضعمان را هم نگه داریم. کار کردن با حکومت نه مستلزم انقیاد است و نه به معنای پذیرش کامل. کسی ممکن است با حکومت کار کند و در عین حال ناآرام هم باشد و سرسختی هم بکند. من حتی معتقدم که این دو با هم توأمند.

اویون: پس به این ترتیب پس از اینکه مدتها میشل فوکو را در مقام منتقد دیده‌ایم، آیا حالا باید او را در لباس اصلاحگر ببینیم؟ یادمان باشد که ایرادی که اغلب گرفته می‌شده این بوده که انتقادهای روشنفکران به هیچ جا نمی‌رسد.

فوکو: اول جواب این نکته را بدهم که «به هیچ جا نمی‌رسد». برای آشکار شدن مسائلی که امروز در دستور کار است، صدها و بلکه هزاران نفر زحمت کشیده‌اند. بنابراین، غلط است که بگوییم این همه کار و زحمت هیچ حاصلی نداشته است. آیا تصور می‌کنید بیست سال پیش مردم مثل امروز اصلاً در فکر مسائلی بودند از قبیل رابطه بیماری روانی و وضع عادی روانی، یا مسأله زندانها، یا مسأله قدرتی که پزشک اعمال می‌کند، یا مسأله روابط زن و مرد و امثال اینها؟

از این گذشته، اصلاح خودبخود وجود ندارد. اصلاح در هوا و مستقل از اصلاح‌کنندگان بوجود نمی‌آید. نمی‌شود کسانی را که باید وظیفه اجرای تغییرات را به عهده داشته باشند به حساب نگرفت.

از همه مهمتر، به عقیده من، اینکه می‌شود بین نقد و تغییر، یا نقد «آرمانی» و تغییر «واقعی»، تقابل برقرار کرد.

نقد این نیست که بگوییم وضع به طوری که هست درست نیست. نقد این است که تذکر بدهیم شیوه‌ها و کارهایی که مورد قبول ماست بر چه چیزهایی پی‌ریزی شده که بی‌چون و چرا مسلم گرفته می‌شود، بر شالوده چه طرز فکرهای مآنوس و نسنجیده‌ای بنا شده که هیچ‌کس در آنها شک و شبهه نمی‌کند.

ما باید از این بند آزاد شویم که به جامعه به عنوان یگانه واقعیت موجود قداست بدهیم و فکر را که این همه در زندگی انسان و روابط انسانی مهم است و جنبه اساسی دارد چیزی زائد بدانیم. فکر جدا از نظامها و ساختار بحثها موجودیت مستقل دارد. فکر به چشم نمی‌آید و پنهان است، ولی آنچه باعث رفتار روزانه ما می‌شود چیزی جز فکر نیست. حتی در احمقانه‌ترین رسوم و ابلهانه‌ترین نهادها و بی‌سروصداترین عادات هم همیشه کمی فکر وجود دارد.

انتقاد به معنای این است که همان فکر را از سوراخ بیرون بکشیم و سعی کنیم تغییر بدهیم؛ به معنای این است که نشان بدهیم قضایا آنقدر هم که تصور می‌شده بدیهی و مسلم نیست؛ به معنای این است که چشمانمان را باز کنیم و ببینیم که آنچه امروز پذیرفته است چون بدیهی و مسلم گرفته می‌شود، دیگر پذیرفته نخواهد بود چون دیگر بدیهی و مسلم پنداشته نخواهد شد. انتقاد کردن یعنی اینکه کاری کنیم که حرکاتی که امروز ساده و آسان انجام می‌گیرد، دیگر به این آسانی انجام نگیرد. در این اوضاع و احوال، انتقاد (و انتقاد تند و ریشه‌ای) از نظر هرگونه تغییری ضرورت مطلق دارد. تغییری که از حدود همان طرز فکر قبلی تجاوز نکند، تغییری که فقط به منزله شیوه‌ای برای سازگار کردن بیشتر همان افکار همیشگی با واقعیت موجود باشد، چیزی جز نوعی تغییر سطحی نیست.

از طرف دیگر، همینکه دیگر نتوانید همان‌طور که قبلاً درباره چیزها فکر می‌کردید باز هم فکر کنید، تغییر فوریت پیدا می‌کند، و با اینکه مشکل است، امکان‌پذیر می‌شود.

بنابراین، چنین نیست که زمانی وقت انتقاد باشد و زمانی وقت تغییرات، یا کسانی خودشان را وقف انتقاد کنند و کسان دیگری وقف اجرای تغییرات، یا کسانی موضع تند و سرسختانه بگیرند و هیچ‌کسی را به خودشان راه ندهند و کسانی مجبور به آشتی جوییه‌های ضروری در مقابل واقعیت امور شوند. در واقع، به نظر من، تغییر عمیق فقط در جو آزاد ممکن است صورت بگیرد، جوی که انتقاد دائمی اتصالاً به آن تکان بدهد.

اوپون: ولی آیا تصور می‌کنید که روشنفکر باید نقشی برنامه‌ای در این تغییرات داشته باشد؟

فوکو: اصلاح هرگز صرفاً نتیجه تعارض و رویارویی و مبارزه و مقاومت نیست... اینکه کسی اول از خودش بپرسد: از دست من چه اصلاحی ساخته است؟ این، به عقیده من، هدفی نیست که روشنفکر تعقیب کند. روشنفکر بخصوص در قلمرو فکر کار می‌کند و، بنابراین، باید ببیند آزاد کردن افکار تا کجا می‌تواند آنچنان فوریتی به مسأله تغییر بدهد که مردم بخواهند آنرا عملی کنند، و تا کجا می‌تواند اجرای تغییر را آنقدر برای مردم دشوار کند که تغییر ریشه‌های عمیق در واقعیت بدواند.

باید تعارضها را در معرض دید قرار داد، باید توجه داد که این تعارضها اساسی‌تر از اصطکاک منافع محض یا بی‌حرکی نهادهاست. از بطن این تعارضها و

اصطکاکها باید مناسباتی در زمینه قدرت بوجود بیاید که اولین مظهر موقتش اصلاحات است. اگر در اساس و شالوده، فکر روی خودش کار نکرده باشد، و اگر طرز فکرها، یعنی طرز رفتارها، واقعاً تغییر نکرده باشند، می‌دانیم که برنامه اصلاحات هرچه باشد، غرق خواهد شد، و همان رفتارها و نهادهایی که همیشه بوده‌اند، آن برنامه را خواهند بلعید و هضم خواهند کرد.

ارپون: شما در چند نهضت شرکت داشته‌اید، ولی تازگی قدری کنار کشیده‌اید. آیا حالا می‌خواهید باز هم در این قبیل نهضتها شرکت کنید؟

فوکو: من هر وقت خواسته‌ام کاری در زمینه‌های نظری بکنم، اساس آن تجربه شخصی خودم بوده و کار با جریانهایی که دوروبرم می‌دیده‌ام ارتباط داشته است. به این علت مشغول فلان تحقیق شده‌ام که، به‌تصور خودم، در چیزهایی که می‌دیده‌ام یا نهادهایی که با آنها سروکار داشته‌ام یا در مناسباتم با دیگران، ترکها و شکستگیها و ضربه‌های خاموش و عیبهایی تشخیص می‌داده‌ام... کارهایم همیشه مانند قطعه‌هایی از زندگینامه‌ام به‌قلم خودم بوده است.

من از فعالانی نبوده‌ام که از زدوخورد کنار کشیده‌اند و حالا می‌خواهند به خدمت برگردند. طرز کار من چندان تغییری نکرده است، اما انتظارم این است که کماکان مرا تغییر بدهد.

ارپون: مردم می‌گویند شما بدبین هستید. اما حالا که به حرفایتان گوش می‌دهم، می‌بینم تا اندازه‌ای حتی خوش‌بینید.

فوکو: نوعی خوش‌بینی وجود دارد عبارت از اینکه بگویید وضع از این بهتر ممکن نیست. اما خوش‌بینی من در این است که می‌گویم این همه چیزها هست که گرچه شکننده است، اما بیشتر در گرو اوضاع و احوال است تا تابع جبر، بیشتر دلبخواهی است تا مسلم و بدیهی، بیشتر فرع شرایط تاریخی موقت است تا مقید به امور ثابت و دگرگونی‌ناپذیر از لحاظ مردم‌شناسی... راستش را بخواهید، گفتن اینکه ما بمراتب اخیرتر از آنیم که می‌پنداریم، به معنای این نیست که تمام بار تاریخ را به‌دوش بکشیم. به این معناست که از آنچه به‌ما عرضه می‌شود و گفته می‌شود که بیرون از فهم ماست، بیشترین سهم را به کاری اختصاص بدهیم که از دستان برای خودمان برمی‌آید.

سیاست و عقل *

۱

می‌دانم که این عنوان مقرون به ادعا و تظاهر به نظر می‌رسد. اما عذرش دقیقاً در دلیلش نهفته است. از قرن نوزدهم، اندیشه غربی هرگز از انتقاد از نقش عقل - یا بی‌عقلی - در ساختارهای سیاسی نیاسوده است. از این رو، دیگر بار پرداختن به چنین برنامه وسیعی یکسره نابجاست. اما، اینهمه کوششهای گذشته خود تضمینی است بر اینکه هر کوشش تازه‌ای نیز به همان کامیابی - یا دست کم، احتمالاً به همان خوش‌یمنی - مساعی سابق خواهد بود.

زیر چنین لواهی، من فقط از این شرمندم که چیزی جز چند طرح اجمالی و پیش‌نویس کامل‌نشده به دستم نیست. مدتهاست که فلسفه از سعی برای جبران ناتوانی عقل علمی دست برداشته است و دیگر نمی‌کوشد بنای خویش را به پایان ببرد. یکی از کارهایی که عصر روشنگری بر عهده گرفته بود افزایش قوا و اختیارات سیاسی عقل بود. اما دیری نگذشت که مردان قرن نوزدهم شروع به این پرسش از خود کردند که آیا عقل بیش از حد در جوامع ماقوی نشده است؟ و رفته‌رفته نگران رابطه‌ای شدند که به‌طور مبهم گمان می‌بردند بین جامعه‌ای مستعد عقلانی شدن و بعضی خطرهای برای فرد و آزادیهای او، و حتی نوع آدمی و بقای وی، وجود دارد.

* Michel Foucault, "Politics and Reason," in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman (New York and London: Routledge, 1981), pp. 57-85.

[این مقاله متن دو سخنرانی است که میشل فوکو به انگلیسی در تاریخ ۱۰ و ۱۶ اکتبر ۱۹۷۹ در دانشگاه استنفورد در امریکا ایراد کرده است. (مترجم)]

به سخن دیگر، از کانت به بعد، نقش فلسفه این بوده که نگذارد عقل از حدود آنچه از راه تجربه به ما می رسد فراتر رود؛ اما از همان لحظه - یعنی از زمان پیدایش و نضج گیری دولتهای جدید و مدیریت سیاسی جامعه - فلسفه نقش دیگری نیز داشته که مراقب قدرت بیش از حد عقلانیت سیاسی باشد، که این خود نویدبخش سر رشته ای دراز در آینده است.

همه کس این واقعه های پیش پا افتاده را می داند. اما چون واقعیتها پیش پا افتاده اند، دلیل نیست که وجود نداشته باشند. آنچه باید با واقعیتها پیش پا افتاده بکنیم این است که پی ببریم - یا بکوشیم پی ببریم - که کدام مشکلات مشخص و شاید نوپدید با آنها بستگی دارند.

رابطه عقلانیت و قدرت سیاسی مفراط، از بدیهیات است، و لازم نیست منتظر بوروکراسی یا اردوگاههای کار اجباری باشیم تا وجود چنین رابطه ای را تشخیص دهیم. منتها مشکل این است که با این واقعیت بدیهی چه باید کرد؟

عقل را محاکمه کنیم؟ به نظر من، هیچ کاری بی ثمرتر از این نخواهد بود. نخست به این دلیل که حوزه مورد نظر ربطی به جرم یا بیگناهی ندارد. دوم به دلیل اینکه معنا ندارد «عقل» را چیزی نقیض «نه عقل» بشماریم. و سرانجام به این جهت که چنین محاکمه ای ما را به تله ایفای نقش خود سرانه و ملال آور عقلیان یا عقل ستیزان خواهد انداخت.

پس چگونه است که بپردازیم به تحقیق در این قسم مذهب عقلی که به نظر می رسد از مشخصات فرهنگ امروز ما و برخاسته از عصر روشنگری است؟ تصور می کنم این همان روش برخی از اعضای مکتب فرانکفورت است. اما قصد من بحث در کارهای آنان نیست که البته بسیار مهم و ارزشمند است. من راه دیگری برای تحقیق در پیوند میان عقلانی کردن و قدرت پیشنهاد می کنم بدین شرح:

۱. شاید خردمندانه باشد که عقلانی کردن کل جامعه یا فرهنگ را نگیریم، و در عوض، این جریان را در چند زمینه، مانند دیوانگی و بیماری و مرگ و بزهکاری و جنسیت و جز آن، تحلیل کنیم که هریک بر تجربه ای بنیادی مبتنی است.

۲. تصور می کنم «عقلانی کردن» واژه خطرناکی است. وقتی مردم می کوشند چیزی را عقلانی کنند یا صورت عقلانی به آن بدهند، مشکل بزرگ پی بردن به این

است که از چه قسم عقلانیتی استفاده می‌کنند، نه تحقیق در اینکه آیا از اصول عقلانیت پیروی می‌کنند یا نه.

۳. گرچه عصر روشنگری یکی از مراحل بسیار مهم در تاریخ ما و در توسعه تکنولوژی سیاسی بوده است، تصور می‌کنم باید به جریانهایی بسیار دورتر رجوع کنیم اگر بخواهیم بفهمیم که چگونه در تاریخمان به دام افتاده‌ایم.

این خطی بود که من در کارهای قبلی تعقیب می‌کردم، یعنی تحلیل روابط تجربه‌هایی مانند دیوانگی و مرگ و بزهکاری و جنسیت با چند تکنولوژی قدرت. آنچه اکنون درباره آن به کار مشغولم مسأله فردیت است - یا، به عبارت بهتر، «خوددمانی»^۱ که از آن به عنوان مسأله «فردی کردن قدرت»^۲ یاد می‌شود.

همه می‌دانند که در جوامع اروپایی، قدرت سیاسی متحول شده و به طور روزافزون صورتهای متمرکز پیدا کرده است. از دهها سال پیش، مورخان مشغول مطالعه دولت و دستگاه اجرایی و بوروکراسی آن بوده‌اند.

من می‌خواهم در این دو سخنرانی امکان تحلیل قسم دیگری از تغییر صورت اینگونه روابط مبتنی بر قدرت را پیشنهاد کنم. این تغییر صورت شاید آنقدر مشهور نیست، ولی تصور می‌کنم عمدتاً از جهت جوامع امروزی مهم است. این تحول به نظر می‌رسد با تحول به سوی دولت متمرکز در تضاد باشد. مقصودم گسترش فنون قدرت‌ورزی به سوی افراد و به منظور حکم راندن بر آنان به طور مداوم و همیشگی است. اگر دولت، صورت سیاسی متمرکز و مرکزیت‌دهنده قدرت باشد، اجازه بدهید شبانی^۳ را فردی کردن قدرت بنامیم.

من امشب قصد دارم منشأ این وجه شبانی قدرت، یا دست کم برخی از جنبه‌های تاریخ کهن آنرا، اجمالاً ترسیم کنم. در سخنرانی آینده سعی خواهم کرد نشان دهم که شبانی چگونه با ضد خود، یعنی دولت، جمع شد.



یونانیان و رومیان با تصور خدا یا شاه به عنوان رهبر، به عنوان شبانی که رمة گوسفندان در پی او روان است، آشنا نبودند. می‌دانم که بعضی استثناها وجود داشت

1. self-identity

2. «individualizing power»

3. pastorship

—اوایل در آثار هومر، و بعد در برخی از متون در امپراتوری سقلا. به این استنهاها بعد بازخواهم گشت. به طور تقریبی می توان گفت که استعاره رمه در نوشته های بزرگ سیاسی یونان یا روم دیده نمی شود.

اما در جوامع باستانی مشرق زمین — مصر و آشور و یهودیه^۱ — چنین نیست. فرعون، شبانی مصری بود، و حتی به عنوان جزیی از مناسک در روز تاجگذاری، عصای سرکج گله داری به او داده می شد. «شبان آدمیان» یکی از القاب شاهان بابل بود. اما خدا نیز شبانی بود که آدمیان را به چراگاه رهنمون می شد و رزقشان را تأمین می کرد. در یکی از سرودها در نیایش رَع^۲ چنین می آید: «ای رَع که هنگامی که آدمیان جملگی به خواب می روند تو بیدار و مراقبی، تو که آنچه را برای گله خوب است می جویی...» خدا و شاه باسانی به یکدیگر ربط داده می شوند، زیرا هر دو یک نقش بر عهده دارند، رمه ای که از آن مراقبت می کنند یکی است، و آفریدگان شبان بزرگ، یعنی خداوند، به شاه شبان سپرده می شوند. در یکی از ادعیه آشوری، به شاه اینگونه خطاب می شود: «یار نامدار چراگاهها، ای تو که تیماردار زمینی و به آن روزی می رسانی، شبان هر فراوانی و نعمت.»

ولی، چنانکه می دانیم، عبرانیان بودند که مضمون شبانی را توسعه دادند و عمق بخشیدند — متنها با این خصلت بسیار ویژه که خدا، و تنها خدا، شبان قوم خویش است. فقط یک استثنای مثبت در مورد داود وجود دارد که بنیادگذار پادشاهی است و یگانه کسی که از او به نام شبان یاد می شود، زیرا خدا کار فراهم آوردن رمه را به وی واگذارده است.

البته استنهاهای منفی نیز وجود دارند: شاهان خبیث و زشت کرداری که همواره به چوپانان بد تشبیه می شوند، زیرا رمه را می پراکنند و می گذارند از تشنگی بمیرد و پشم آنرا تنها برای سودجویی می چینند. یگانه شبان راستین یهوه است که قومش را شخصاً و تنها به دستگیری پیامبران هدایت می کند. در مزامیر [داود در تورات] آمده است: «تو قوم خویش را همچون رمه ای به دست موسی و به دست هارون

1. Judaea

۲. Ra. «در دین مصری، خدای بزرگ آفتاب، و یکی از مهمترین خدایان مصر قدیم. بعضی از فراعنه مصر مدعی بودند که از اعقاب او هستند...». دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

هدایت کرده‌ای. البته من نمی‌توانم از مسائل تاریخی مربوط به منشأ این مقایسه یا سیر تحولی آن در تاریخ اندیشه یهودی بحث کنم. فقط می‌خواهم به چند مضمون انگشت‌شمار اشاره کنم که مخصوص قدرت شبانی است. می‌خواهم یادآور تضاد موضوع با اندیشه یونانی شوم و نشان دهم که این مضامین چه اهمیتی در اندیشه و نهادهای مسیحی پیدا کردند.

۱. شبان بر رمه قدرت می‌راند نه بر زمین. البته قضیه احتمالاً بمراتب پیچیده‌تر از این است، اما به‌طور کلی رابطه میان خداوند و زمین و آدمیان غیر از روابط میان یونان است. خدایان یونانی صاحب زمین بودند، و این مالکیت اولیه مناسبات آدمیان و ایزدان را تعیین می‌کرد. بعکس، در اینجا رابطه خداوند شبان با رمه دارای جنبه اولی و اساسی است. خدا به رمه‌اش زمین می‌بخشد یا وعده آن را می‌دهد.

۲. شبان رمه را گرد می‌آورد و راهنمایی و رهبری می‌کند. البته این تصور در اندیشه یونانی وجود دارد که رهبر سیاسی باید صلح و صفا را در شهر جانشین دشمنیها، و یگانگی را بر تعارض حاکم کند. اما شبان افراد پراکنده را گرد هم می‌آورد، و آنان به شنیدن صدای او که می‌گوید «من سوت می‌زنم و همه را دور هم جمع می‌کنم»، گرد می‌آیند. بعکس، به محض ناپدید شدن شبان، رمه متفرق می‌شود. به عبارت دیگر، حضور شبان و عمل مستقیم او سبب به وجود آمدن رمه است. اما آنچه قانونگذار مهربان و نیک‌اندیش، سولون، پس از رفع تعارضات از خویش به جای می‌گذارد شهری نیرومند است با قوانینی که آن را قادر می‌سازد بدون او نیز پایدار بماند.

۳. نقش شبان، ضامن نجات یا رستگاری رمه است. البته یونانیان نیز می‌گفتند خدا شهر را نجات می‌دهد، و پیوسته اعلام می‌کردند که رهبر لایق و باکفایت مانند سکا‌نداری است که کشتی را از تصادم با صخره‌ها حفظ می‌کند. اما نحوه‌ای که شبان رمه را محفوظ می‌دارد، تفاوت می‌کند. مسأله فقط به نگهداری و نجات همه - همه با هم - هنگام نزدیک شدن خطر محدود نیست. مسأله مهربانی دائم و انفرادی و نهایی [یا هدفمند] مطرح است. می‌گوییم مهربانی دائم، زیرا شبان غذای رمه را تأمین می‌کند و هر روز مواظب است که رمه گرسنه و تشنه نماند. از خدای یونانی خواسته می‌شد که زمین حاصلخیز و محصول فراوان برساند، نه اینکه روزانه رمه

را بیروارند. می‌گوییم مهربانی انفرادی چون شبان مراقب است که همه گوسفندان، یعنی یکایک آنها، گرسنه نباشند و محفوظ بمانند. بخصوص در نوشته‌های متأخر عبری بر اینگونه قدرت مهرآمیز نسبت به فرد فرد تأکید رفته است. در تفسیری بر «سفر خروج» [در تورات] توضیح داده می‌شود که چرا یهوه موسی را به‌شبانى رماهش برگزید: برای اینکه او رمه را گذاشت و به‌جستجوی گوسفندی رفت که گم شده بود.

و سرانجام می‌گوییم مهربانی نهایی [یا هدفمند] که به‌هیچ‌وجه اهمیتش از بقیه کمتر نیست، زیرا شبان هدفی برای رمه در نظر می‌گیرد. رمه یا باید به‌چراگاهی مطلوب هدایت شود یا به‌آغل بازگردانیده شود.

۴. تفاوت دیگر در این است که قدرت راندن «تکلیف»^۱ است. رهبر یونانی بطبع می‌بایست با توجه به‌منافع همه تصمیم بگیرد؛ و اگر نفع خویش را مقدم می‌داشت، رهبر بدی بود. اما تکلیفی که بر عهده داشت تکلیفی جلیل بود، زیرا حتی اگر در جنگ از جان خود می‌گذشت، این فداکاری را چیزی بی‌نهایت گرانبها، یعنی جاودانگی، جبران می‌کرد. پس او هیچ‌گاه بازنده نبود. بعکس، مهر شبان بسیار به «ایثار»^۲ نزدیک است. هرچه شبان می‌کند با نظر کردن در صلاح رمه است. دغدغه دائم او جز این نیست. وقتی رمه می‌خواهد، او بیدار و مراقب است.

مضمون مراقبت مهم است و دو جنبه ایثارگری شبان را نمایان می‌کند. نخست، او دست به‌عمل می‌زند، کار می‌کند و از خود مایه می‌گذارد به‌خاطر آنها که خوراکشان از اوست و در خوابند. دوم، او بر آنها نگهبان است، به‌آنها توجه می‌کند و هریک را از نظر می‌گذراند. شبان باید رمه خویش را جملگی و فرد به‌فرد بشناسد. نه تنها باید بداند که چراگاههای خوب کجاست و به‌قوانین فصول و سایر امور معرفت داشته باشد، بلکه باید نیازهای خاص هر فرد را بداند. در یکی دیگر از تفسیرهای خاخامها بر «سفر خروج»، صفات موسی در مقام شبان چنین وصف شده که او هر گوسفند را به‌نوبت به‌چرا می‌فرستاد: اول، جوانترین را تا نازکترین چمنها را بچرند، بعد بزرگترها و سپس پیرترین را چون می‌توانستند حتی از خشتترین علفها تغذیه کنند. قدرت و اختیار شبان مستلزم توجه فردی به‌یکایک گوسفندان است.

اینها همه فقط مضامینی در متنهای عبرانی است که با استعاره خداوند شبان و رمة مرکب از قوم اور ربط پیدا می‌کند. من به هیچ روی مدعی نیستم که قدرت سیاسی در جامعه عبرانیان پیش از سقوط اورشلیم بدین گونه اعمال می‌شد. حتی ادعا نمی‌کنم که چنین تصویری از قدرت سیاسی به هیچ وجه از انسجام برخوردار است. اینها فقط مثنی مضامین است - مضامینی بظاهر یا حتی بحقیقت متناقض که مسیحیت در قرون وسطا و عصر جدید بدانها بسیار اهمیت داد. از میان همه جوامعی که در تاریخ وجود داشته‌اند، جوامع ما - یعنی آنها که از پایان روزگار باستان و در غرب قاره اروپا گام به عرصه هستی گذاشتند - شاید از همه پرخاشجو تر و متجاوز تر و کشورگشا تر بوده‌اند و استعدادی برای مبهوت کننده ترین خشونت‌ها، چه با خودشان و چه با دیگران، بروز داده‌اند. بسیاری تشکلهای سیاسی مختلف ابداع کردند. ساختارهای حقوقی خویش را چند بار عمیقاً دگرگون ساختند. فراموش نکنیم که همین جوامع بتدریج به تکنولوژی غربی به منظور قدرت ورزی تکامل بخشیدند که بر طبق آن با اکثریت وسیع آدمیان به سان رمة و با عده‌ای انگشت شمار همچون شبان رفتار می‌شد، و بدین ترتیب سلسله مناسباتی پیچیده و مداوم و متناقض نما و عجیب میان آنان برقرار کردند. بدون شک، در طول تاریخ چنین چیزی یگانه و شگفت‌انگیز است. روشن است که توسعه «تکنولوژی شبانی» برای اداره آدمیان، ساختارهای جامعه باستانی را عمیقاً مختل کرد.



برای توضیح بهتر اهمیت این اختلال، میل دارم باختصار برگردم به آنچه درباره یونانیان می‌گفتم. البته متوجه اشکالهایی هستم که احتمالاً وارد خواهد شد. یکی اینکه در شعرهای هومر، استعاره شبان در مقام دلالت به شاه به کار می‌رود. در ایلیاد و اودیسه چند بار اصطلاح *poimen laon* به چشم می‌خورد که صفت رهبران است و عظمت قدرت ایشان را می‌نمایاند و، از این گذشته، عنوان تشریفاتی و متداول در ادبیات هند و اروپایی است. در یوولف^۱ شاه هنوز شبان شمرده می‌شود.

۱. *Beowulf*. حماسه کهن انگلیسی که احتمالاً در قرن هفتم یا هشتم میلادی و به لهجه ساکسونی غربی تصنیف شده است. سراینده آن ناشناس است. (مترجم)

هیچ جای شگفتی نیست که همین عنوان، مثلاً در متنهای آشوری، در شعرهای حماسی باستانی یافت می‌شود.

مشکل در مورد اندیشه یونانی پیش می‌آید. دست کم در یک دسته از متون، یعنی متنهای فیثاغوری، به‌الگوری شبان اشاره می‌شود. استعاره گله‌دار در قطعات به‌جامانده از آرخوتاس^۱ به چشم می‌خورد که استوبئوس^۲ نقل کرده است. واژه *nomoz* (قانون) با لفظ *nomeuz* (شیان) مرتبط است، زیرا همان‌گونه که شبان تقسیم می‌کند و سهم هریک را می‌دهد، قانون نیز تقسیم به‌نسبت می‌کند. زئوس [خدای خدایان یونانی] *Nomioz* و *Nemeioz* نامیده می‌شود چون به‌گوسفندانش خوراک می‌دهد. و سرانجام، کلانتر و حکمران باید *Philanthropoz*، یعنی عاری از خودپسندی و مانند شبان سرشار از گرمی و غمخواری باشد.

گروه^۳ مصحح و ویراستار آلمانی قطعات آرخوتاس می‌گوید این امر وجود نوعی تأثیر منحصربفرد عبرانی را در ادبیات یونانی ثابت می‌کند. شارحان دیگر، مانند دولات^۴، می‌گویند مقایسه خدایان و حکمرانان و شبانان کاملاً در یونان رایج بود و، بنابراین، چندان درخور اعتنا نیست.

من توجه خود را به‌نوشته‌های سیاسی محدود خواهم کرد. نتایج پژوهش روشن است: استعاره سیاسی شبان نه در ایسوکراتس^۵ یافت می‌شود، نه در دموستنس^۶ و نه در ارسطو. این امر قدری شگفت‌آور است و وقتی به‌یاد می‌آوریم که ایسوکراتس در آرفو پاکیشکوس^۷ مصرانه می‌گوید حکمرانان تکالیفی دارند و تأکید می‌کند که باید ايثارگر و غمخوار جوانان باشند، و مع‌هذا حتی یک کلمه راجع به‌شبانان از قلمش جاری نمی‌شود.

۱. Archytas [of Tarentum] (قرنهای چهارم و پنجم ق.م). فیلسوف و ریاضیدان فیثاغوری یونانی. (مترجم)

۲. Stobaeus (قرن پنجم ق.م). ادیب یونانی که گزیده آثار بیش از ۵۰۰ نویسنده هموطن خویش را گرد آورده است. (مترجم)

3. Grube

4. Delatte

۵. Isocrates (۳۳۸-۴۳۶ ق.م). سخنور آتنی. (مترجم)

۶. Demosthenes (۳۸۵-۳۲۲ ق.م). بزرگترین خطیب یونان باستان. (مترجم)

7. Areopagiticus.

بعکس، افلاطون غالباً از حکمرانان شبان سخن می‌گوید. به این معنا در رسائل کریتاس^۱ و جمهوری^۲ و قوانین^۳ اشاره دارد، و در رسالهٔ مرد سیمی^۴ به تفصیل و با بررسی دقیق آرای مختلف و به منظور یافتن راه‌حلی مورد توافق، به حل‌الجی آن می‌پردازد. در سه رسالهٔ نخست، مضمون شبان قدری دارای جنبهٔ فرعی است. گاهی از روزگاران خوشی یاد می‌شود که خدایان مستقیماً بر بشر حکم می‌رانند، و آدمیان در مراتع سرسبز می‌چریدند (کریتاس). گاهی فضیلت ضروری برای حکمرانان - به تفکیک از رذیلت مورد نظر تراشوماخوس^۵ - به مورد تأکید قرار می‌گیرد (جمهوری). و گاهی مسألهٔ این است که نقش فرعی حکمرانان را تعریف کنیم، چون آنان نیز مانند سگهای پاسبان باید از کسانی که در سلسله مراتب در بالاترین مقام جای دارند، اطاعت کنند (قوانین).

اما در رسالهٔ مرد سیمی، قدرت و اختیار شبانی مسألهٔ محوری است و بتفصیل در آن بحث می‌شود. پرسش این است که آیا می‌توان کسی را که در شهر [یعنی، به اصطلاح امروز، در کشور] تصمیم‌گیری و فرماندهی با اوست، نوعی شبان تعریف کرد؟

تحلیل افلاطون معروف است. او برای حل این مسأله، از روش تقسیم استفاده می‌کند. فرق گذاشته می‌شود بین کسی (مانند معمار) که فرمانها را به اشیاء بیجان منتقل می‌کند و آن کس که به جانوران فرمان می‌دهد؛ بین کسی که به جانوران جدا از بقیه (مانند یک جفت گاو نر) فرمان می‌دهد و آن که به گله فرمان می‌دهد؛ بین کسی که به گلهٔ جانوران فرمان می‌دهد و شخصی که بر رمةٔ آدمیان فرمان می‌راند. و اینجاست که می‌رسیم به رهبر سیاسی، یعنی شبان انسانها.

اما این تقسیم اولیه رضایت‌بخش نیست و باید بیشتر ادامه داده شود. روش تقابل برقرار کردن میان آدمیان و جمیع جانداران دیگر، روش خوبی نیست. بنابراین، گفت‌وگو از سر گرفته می‌شود. سلسله فرقه‌هایی گذاشته می‌شود: بین جانوران وحشی و اهلی؛ جانورانی که در آب می‌زیند و آنها که در خشکی زندگی

1. *Critias*.2. *The Republic*.3. *The Laws*.4. *The Statesman*.5. *Thrasymachos*. همسخن و خصم سقراط در اوایل مکالمهٔ جمهوری. (مترجم)

می‌کنند؛ جانورانی که شاخ دارند و ندارند؛ جانورانی که سُمشان شکاف دارد و آنها که سُم ساده دارند؛ و جانورانی که با جفت‌گیری تولید مثل می‌کنند و آنها که نمی‌کنند. و گفت‌وگو همین‌طور با اینگونه تقسیمات بی‌پایان ادامه می‌یابد و از مطلب منحرف می‌شود.

پس بسط اولیه گفت و شنود و شکست بعدی آن، چه چیز را نشان می‌دهد؟ اینکه روش تقسیم اگر درست اداره نشود، هیچ چیزی را نمی‌تواند ثابت کند. ولی همچنین نشان می‌دهد که فکر تحلیل قدرت سیاسی به عنوان رابطه‌ای بین شبان و دامها احتمالاً در آن روزگار قدری جای مناقشه داشته است، کم‌اینکه می‌بینیم وقتی اصحاب گفت‌وگو می‌خواهند به ماهیت سیاستمدار پی ببرند، این نخستین فرضی است که به‌خاطرشان می‌رسد. آیا این موضوع در آن عصر عادی و پیش‌پاافتاده بوده است؟ یا افلاطون از یکی از مضامین مخصوص فیثاغوریان بحث می‌کرده است؟ چون در سایر متونهای سیاسی آن عهد به استعاره شبان برمی‌خوریم، ظاهراً فرضیه دوم به‌اولی می‌چربد. ولی شاید بتوان موضوع را معلق گذاشت.

تحقیق خود من مربوط به این است که افلاطون چگونه در بقیه رساله به جنگ این مضمون می‌رود. او نخست این کار را با استدلالهای روش‌شناختی می‌کند، و سپس با توسل به اسطوره مشهور گردش جهان به گرد محوری مانند دوک نخریسی. استدلالهای مربوط به روش‌شناسی فوق‌العاده شنیدنی و جالب است. فهم اینکه آیا شاه قسمی شبان است یا نه، با تحلیل کارهای شبان میسر می‌شود، نه با تعیین اینکه کدام انواع مختلف جانوران ممکن است تشکیل گله دهند.

ویژگی وظایف شبان چیست؟ نخست، او یگانه شخص در رأس گله است. دوم، کارش فراهم ساختن خوراک دامها و تیمارشان به هنگام بیماری و گرد آوردن و هدایتشان با موسیقی^۱ و ترتیب دادن جفت‌گیری‌شان با توجه به خوبی نسل و نژاد است. پس مضمون استعاری شبان را که نوعاً در متون شرقی وجود دارد، یافتیم.

اکنون باید دید وظایف شاه در این زمینه‌ها چیست. او نیز مانند شبان، یگانه شخص در رأس شهر [یا کشور] است. اما چه کسی به‌بشر روزی می‌رساند؟ شاه؟

۱. افلاطون توضیح می‌دهد که منظور آواز یانی زدن چوپان است (مرد سیاسی، ۲۶۸a). (مترجم)

نه. کشاورز و نانوا. چه کسی هنگام بیماری به تیمار آدمیان می‌پردازد؟ شاه؟ نه. پزشک. و چه کسی با موسیقی هدایتشان می‌کند؟ شاه؟ نه. معلم ورزش^۱. به این ترتیب، خیلی از شهروندان می‌توانند به‌طور موجه مدعی عنوان «شبان آدمیان» شوند. پس همان‌گونه که شبان رمة انسانی رقیبان بسیار دارد، سیاستمدار نیز دارد. بنابراین، اگر بخواهیم پی ببریم که حقیقت و ماهیت سیاستمدار چیست، باید او را با غریبال از «سیلاب پیرامونش» بیرون بکشیم تا بتوانیم نشان دهیم که از چه جهاتی شبان نیست.

از این رو، افلاطون متوسل می‌شود به این اسطوره که جهان حول محور خود با دو حرکت پایپی، و هریک در جهت عکس دیگری، می‌گردد.

در مرحله اول، هریک از انواع جانوران متعلق به رمة‌ای بود که روحی همزاد در مقام شبان^۲ آن‌را رهبری می‌کرد. رمة انسانی تحت رهبری خود خدا بود. می‌توانست بوفور از نعمتهای زمین بهره گیرد، به سرپناه و مأوا نیاز نداشت، و آدمیان پس از مرگ دوباره زنده می‌شدند. در جمله‌ای مهم و حساس، افلاطون می‌افزاید: «بشر از آنجا که خداوند شبان او بود، به حکومت نیاز نداشت».

در مرحله دوم، جهان در جهت عکس برگشت. خدایان برخلاف گذشته دیگر شبان بشر نبودند، و آدمیان می‌بایست خود از خویش مواظبت کنند، زیرا آتش به ایشان داده شده بود^۳. در این حال، سیاستمدار می‌بایست چه نقشی داشته باشد؟ آیا می‌بایست به جای خدایان، شبان شود؟ ابداً. کار او این بود که تاروپودی محکم برای شهر ایجاد کند. سیاستمداری به معنای تغذیه و پرستاری و پرورش فرزند نبود؛ به معنای درهم بافتن بود: درهم بافتن فضایل مختلف و خلقهای متضاد (اعم از تند یا معتدل) با استفاده از «قرقره» افکار عمومی. هنر شاهانه فرمانروایی عبارت بود از گرد آوردن زندگیا «در جامعه‌ای استوار بر وفاق و دوستی». بدین سان، شاه «نقیس‌ترین تاروپودها را» درهم بافت. همگان «از برده و آزاد مرد به این پوشش آراسته شدند».

رساله مرد سیلسی حاوی منظم‌ترین ژرف‌اندیشیها درباره مضمون شبانی در

۱. the gymnast. در اصل رساله همان‌طور آمده است که ما ترجمه کردیم، نه «ورزشکار» به‌نحوی که فوکو می‌گوید. ظاهراً در یونان هنگام ورزش، برای موزون کردن حرکات، موسیقی نواخته می‌شد، چنانکه امروز نیز در بخشی از ژیمناستیک (به معنای کنونی) نواخته می‌شود. (مترجم)

2. Genius-Shepherd

۳. تلمیحی است به اسطوره پرمته که آتش را به انسان داد. آتش نماد دانش و معرفت است. (مترجم)

ادبیات کلاسیک باستان است که بعدها چنان اهمیتی در غرب مسیحی پیدا کرد.^۱ اینکه ما از آن بحث می‌کنیم به این دلیل است که مضمونی شاید اصلاً شرقی آنقدر در روزگار افلاطون مهم بوده که درخور پژوهش باشد. ولی تأکید می‌کنیم که با آن معارضه می‌شد.

البته نه اینکه یکسره با آن معارضه شود. افلاطون تصدیق می‌کند که پزشک و کشاورز و معلم ورزش و مربی همه در مقام شبان عمل می‌کنند. ولی نمی‌خواهد آنان را در کار سیاستمدار دخالت دهد، کما اینکه بصراحت می‌گوید: سیاستمدار چگونه ممکن است وقت داشته باشد کنار همه کس بنشیند، به او غذا بدهد، برای او موسیقی بنوازد و، هنگام بیماری، از او پرستاری کند؟ تنها یکی از ایزدان در عصر زرین^۲ ممکن بود چنین کند، یا مانند پزشک یا مربی، مسؤول زندگی و پرورش چند تن انگشت‌شمار باشد. اما آنان که زمام قدرت سیاسی به‌دستشان است و در مقامی بین خدایان و گله‌بانان قرار دارند، بنا نیست شبان باشند. کارشان پروراندن گروهی از افراد نیست؛ ایجاد و تضمین یگانگی در شهر [یا کشور] است. به‌طور خلاصه، مشکل سیاست، مشکل رابطه یک تن با جماعتی کثیر در چارچوب شهر [یا کشور] و شهروندان آن است. مسأله شبانی به‌زندگی افراد مربوط می‌شود.

شاید اینها همه بسیار قدیمی به‌نظر برسد. دلیل من برای اصرار بر این منتهای باستانی این است که همین متون به‌ما نشان می‌دهند مسأله - یا سلسله مسائل - مورد بحث از چه هنگام پیش آمد - مسائلی که سراسر تاریخ غرب را دربر می‌گیرند و هنوز از نظر جامعه معاصر اهمیت شایان دارند و ارتباط پیدا می‌کنند با روابط بین قدرت سیاسی عمل‌کننده در داخل کشور به‌عنوان چارچوب حقوقی وحدت، و قدرتی که می‌توان آن را قدرت «شبانی» خواند و عهده‌دار تضمین و حفظ و به‌کرد مستمر زندگانی یکایک افراد است.

«مسأله دولت رفاه گستر [یا متکفل تأمین اجتماعی]» که همه با آن آشنایی دارند،

۱. جناسی که در کلام فوکو نهفته متأسفانه به‌فارسی قابل ترجمه نیست. در انگلیسی pastor و در فرانسه pasteur هم به‌معنای شبان است (معنای حقیقی و اصلی) و هم مجازاً به‌معنای کشیش (پروژه در مذهب پروتستان). معنای دوم از اشارات فراوان عهد عتیق (تورات) و عهد جدید (انجیل) به‌مقام شبانی خداوند و پیامبران و حضرت عیسی مصدر می‌گیرد، چنانکه فوکو خود پیشتر گفته است. (مترجم)

۲. the Golden Age. در اساطیر یونان باستان، عصر کروئوس (Cronus) پدر زئوس که آدمیان فارغ از رنج و درد در جهانی بی‌شت‌آسا و در مصومیت می‌زیستند. (مترجم)

از سویی نیازها یا فنون حکومتی جهان امروز را روشن می‌کند، و از سوی دیگر باید آنگونه که هست شناخته شود. مسأله این است که اعمال قدرت بر اتباع قانونی، به دفعات فوق‌العاده مکرر سازگار شده است با اعمال قدرت شبانی بر زندگی افراد. قصد من به هیچ وجه بازگفتن داستان تحول قدرت شبانی در سراسر مسیحیت نیست. مشکلاتی که چنین کاری پیش خواهد آورد با آسانی قابل تصور است: از مشکلات نظری (مانند دادن نام «شبان مهربان» به عیسی مسیح) تا مشکلات نهادی (همچون سازمان کلیساهای کوچک محلی یا چگونگی تقسیم مسؤولیتهای شبانی [یا روحانی] بین کشیشان و اسقفها).

تنها کاری که می‌خواهم بکنم آشکار ساختن دو یا سه جنبه‌ای است که، به نظر من، از حیث سیر تحولی قدرت شبانی [یا روحانی]، یعنی تکنولوژی قدرت، حائز اهمیت است.

نخست، تحقیق کنیم در بسط و تفصیل نظری مضمون مورد بحث در نوشته‌های قدیم مسیحی: در خروسوستوم^۱، کوپریان^۲، آمبروز^۳، جروم^۴، و در مورد رهبانیت، کاسیان^۵ یا پندیکت^۶. مضامین عبرانی لااقل به چهار وجه به شرح زیر به طور شایان توجه تغییر داده شده‌اند:

۱. از جهت مسؤولیت. دیدیم که شبان می‌بایست مسؤولیت سرنوشت کل رمة و یکایک گوسفندان را بر عهده بگیرد. بنا به تعبیر مسیحی، شبان باید حساب پس دهد، نه تنها برای یک‌یک گوسفندان، بلکه برای کلیه اعمالشان و هر خوب و بدی که محتمل است از آنها سر بزنند، و هر چه بر سرشان بیاید.

۱. Chrysostom (۴۰۷-۳۴۵ م). به معنای «زرین‌دهان». لقبی که پس از مرگ به یکی از زاهدان مسیحی و آباء کلیسای ارتدکس داده شد به مناسبت مهارت او در سخنوری. در انطاکیه زاده شد و در ارمنستان در تبعید درگذشت. (مترجم)

۲. Cyprian یا Cyprianus. از شهدای مسیحی قرن سوم میلادی که در کارتاژ گردن زده شد. (مترجم)

۳. St. Ambrose (۳۹۷-۳۴۰ م). از آباء کلیسا و اسقف میلان. (مترجم)

۴. St. Jerome (۴۲۰-۳۴۰ م). یکی از چهار مجتهد کلیسا و مترجم کتاب مقدس به زبان لاتین. (مترجم)

۵. Johannes Cassianus (۴۳۵-۳۶۰ م). راهب و متأله مسیحی و از بانیان رهبانیت در آن آئین. (مترجم)

۶. St. Benedict [of Nursia] (۵۴۳-۴۸۰ م). بانی رهبانیت در اروپای غربی و مؤسس سلسله‌ای به نام خویش. (مترجم)

از این گذشته، مسیحیت قائل به انتقال گناهان یا شایستگیها از گوسفند به شبان است و بالعکس. گناه گوسفند قابل انتساب به شبان است. شبان است که باید در روز رستخیز از بابت آن حساب پس دهد. بعکس، شبانی که به رمه برای رستگار شدن یاری برساند، خود نیز رستگار خواهد شد. وقتی گوسفندی را نجات می دهد، خود ممکن است گمراه شود. پس اگر بخواهد خویشتن را نجات دهد، ناگزیر با خطر گمراهی به خاطر دیگران روبرو می شود. و اگر او گمراه شود، رمه با بزرگترین خطر مواجه خواهد شد. اما فعلاً این پارادکسها را کنار بگذاریم. غرض من فقط نمایان ساختن استحکام و پیچیدگی پیوندهای اخلاقی بین شبان و یکایک افراد رمه بود. و چیزی که می خواستم بویژه نشان دهم این بود که این پیوندها نه تنها به زندگی افراد، بلکه به جزئیات کردارشان مربوط می شد.

۲. دومین تغییر مهم به مسأله اطاعت ارتباط پیدا می کند. بنا به تعبیر عبرانی، چون خداوند شبان است، رمه‌ای که به دنبال او می رود، مطیع اراده و قانون اوست. اما مسیحیت بر این نظر بود که رابطه شبان و گوسفند، رابطه‌ای فردی و مقرون به وابستگی تام است. بدون شک، این یکی از نکاتی بود که بر سر آن، تصور مسیحیت از شبانی [یا سرپرستی معنوی] از بیخ و بن با اندیشه یونانی اختلاف داشت. اگر فرد یونانی بناچار اطاعت می کرد، اطاعت می کرد زیرا قانون یا اراده شهر بر این قرار گرفته بود. اگر اتفاقاً از اراده شخص خاصی (مانند فلان پزشک یا خطیب یا مربی) تبعیت می کرد، به این جهت بود که آن شخص عقلاً او را به این کار متقاعد ساخته بود. و تبعیتش می بایست برای رسیدن به هدفی کاملاً معین باشد، مانند اینکه درمان شود، یا فلان مهارت را به دست آورد، یا بهترین راه را برگزیند.

در مسیحیت، پیوند با شبان، پیوندی فردی است. تسلیم فردی به اراده یا خواست او اجرا خواهد شد، نه برای اینکه مطابق قانون است، و نه صرفاً تا جایی که با قانون مطابقت داشته باشد، بلکه عمدتاً و در مرتبه نخست به این دلیل که اراده اوست. در کتاب کاسیان، نهادهای رهبنی^۱، بسیاری حکایت‌های آموزنده نقل شده است از راهبانی که با اجرای محال‌ترین دستورهای رئیسشان به رستگاری می رسند. اطاعت، فضیلت است. فی نفسه غایت و هدف است، نه اینکه، مانند آنچه در میان یونانیان دیده می شد، وسیله‌ای موقت برای رسیدن به هدف باشد. ملکه‌ای

دائمی است. گوسفند باید دائماً مطیع شبان باشد. به گفتهٔ قدیس پندیکت، راهبان بر وفق ارادهٔ آزاد خود یا به اختیار خویش زندگی نمی‌کنند؛ میلشان این است که تحت امر راهب بزرگ یا صومعه‌بان باشند. (Ambulantes alieno iudicio et imperio). مسیحیت یونانی نام این ملکهٔ اطاعت را *apatheia* گذاشت. تحول معنایی این واژه خود پرمعناست. در فلسفهٔ یونانی، *apatheia* دال بر کنترل است که شخص، به برکت عقل، بر انفعالات [یا احساسات] خویش اعمال می‌کند. در اندیشهٔ مسیحی، *pathos* قدرت اراده‌ای است که شخص بر خودش، و برای خودش، اعمال می‌کند. بنابراین، *apatheia* ما را از اینگونه اراده‌مندی [یا خودسری] می‌رهاند.

۳. شبانی در مسیحیت مستلزم نوع بخصوصی از شناخت بین شبان و هریک از گوسفندان اوست.

این شناخت خاص یا جزئی^۱ است. فردیت می‌دهد یا فردی می‌کند. کافی نیست شبان وضع رمه را بداند. باید وضع هریک از گوسفندان را نیز بداند. از مدتها پیش از شبانی در مسیحیت، این مضمون وجود داشت، متتها به سه وجه توسعه یافت: نخست اینکه شبان باید از نیازهای مادی یکایک افراد رمه مطلع باشد و، در صورت ضرورت، حاجتهای او را برآورد. دوم اینکه باید از آنچه روی می‌دهد و آنچه هریک می‌کند، یعنی گناهان آشکار او، باخبر باشد. و سرانجام اینکه باید بداند در روح هریک چه می‌گذرد، یعنی از گناهان پنهان او و پیشرفتش در راه قدسیت آگاه باشد.

برای تضمین این شناخت فردی، مسیحیت دو ابزار اساسی را که در جهان یونانی ماب^۲ قدیم در کار بود، با تغییرات نسبتاً مهم گرفت و به خود اختصاص داد: یکی خودپژوهی^۳ و دیگری هدایت وجدان.

عموماً دانسته است که خودپژوهی به عنوان وسیله‌ای برای ارزیابی روزانه کارهای خوب یا بدی که شخص در انجام وظایفش می‌کرد، وسیماً در میان فیثاغوریان و رواقیان و ابیقوریان رایج بود. سنجش پیشرفت به سوی کمال، یعنی تسلط به نفس و سیطره بر انفعالات، از این راه ممکن می‌شد. هدایت وجدان نیز در بعضی از محافل فرهیخته غلبه داشت، اما به صورت اندرزی که — گاهی در مقابل پول — در پارامای شرایط بخصوص دشوار، مثلاً در عزا یا در شکست و ناکامی، داده می‌شد.

۱. particular. در برابر عام یا کلی. (مترجم)

2. the Hellenistic world

3. self-examination

در زمینهٔ شبانی [یا ریاست روحانی] در مسیحیت، این دو کار با هم ارتباط نزدیک پیدا کردند. هدایت وجدانی تقیدی دائمی بود. گوسفند نه تنها می گذاشت برای پیروزمندانه گذشتن از هر راه سخت و ناهمواری رهبری شود، بلکه اجازه می داد در هر لحظه‌ای او را رهبری کنند. هدایت شدن می بایست ملکه شود، و اگر از آن طفره می رفتید، گمراهی سرنوشت محتومتان بود. جمله‌ای که همواره نقل می شود این است: کسی که زیر بار رهبری نرود، همچون برگری مرده می خشکد. و اما در مورد خودپژوهی، هدف این نبود که آگاهی از خویشتن همان جا تمام شود؛ هدف این بود که خودپژوهی در پیچه را سراسر به روی کسی که ادارهٔ آن را در دست داشت باز کند و اعماق روح را به او آشکار نماید.

بسیاری منها از زاهدان و راهبان قرن اول [میلادی] دربارهٔ پیوستگی هدایت و خودپژوهی در دست است که نشان می دهد این فنون چه اهمیت تعیین کننده‌ای برای مسیحیت داشتند و به چه درجه‌ای از پیچیدگی رسیده بودند. آنچه می خواهم بر آن تأکید کنم این است که فنون مذکور پیدایش پدیداری عجیب در تمدن یونانی- رومی - یعنی ایجاد پیوندی میان اطاعت تام و شناخت خویشتن و اعتراف در محضر دیگران - را تصویر می کنند.

۴. تغییر دیگری نیز وجود داشت که شاید از همه مهمتر بود. در مسیحیت، همهٔ آن فنون خودپژوهی و اعتراف و ارشاد و اطاعت یک هدف دارند و آن واداشتن افراد به ریاضت یا کشتن نفس^۱ در این جهان است. بدیهی است ریاضت یا کشتن نفس مساوی با مرگ [به معنای حقیقی] نیست؛ به معنای ترک این دنیا و خویشتن است؛ به معنای مرگ روزانه است. البته این نخستین بار نیست که می بینیم مضمون شبانی با مرگ ربط پیدا می کند، ولی در اینجا غیر از تصور یونانیان از قدرت سیاسی است. گونه‌ای جانفشانی برای شهر [یا کشور] نیست. ریاضت یا نفس کشی در مسیحیت نوعی رابطه است که از خود شخص می رسد به خود شخص. بخشی - و بخشی مقوم - از «خودهمانی»^۲ در مسیحیت است.

می توان چنین گفت که شبانی در مسیحیت قسمی بازی^۳ وارد صحنه کرده است که یونانیان یا عبرانیان حتی خیال نمی کردند: بازی غریبی که ارکان آن زندگی و

۱. mortification. معنای اصطلاحی این واژه «ریاضت» است. اما چون از ریشهٔ لاتین mors (= مرگ) و mortificare (= کشتن) ساخته شده، معنای تحت‌اللفظی آن کشتن است. (مترجم)

2. self-identity

3. game

مرگ و حقیقت و اطاعت و فرد و خودهمانی است؛ بازی که به نظر نمی‌رسد هیچ ربطی به بازی بقای شهر [یا کشور] به وسیله فداکاری شهروندان داشته باشد. جوامع ما واقعاً شیطانی از کار درآمدند، زیرا این دو بازی - یکی بازی شهر و شهروند و دیگر بازی شبان و رمه - را در آنچه نامش را دولتهای امروزی می‌گذاریم، با هم جمع کردند.

توجه دارید که کوشش من امشب بر ارائه طریق برای برخورد با یکی از مسائل مقصور بوده است، نه بر حل آن. این مسأله نیز شبیه مسائلی است که من از هنگام نوشتن نخستین کتابم راجع به جنون و بیماریهای روانی، به آنها اشتغال داشته‌ام. چنانکه پیشتر هم به شما گفتم، مسأله سروکار دارد با روابط بین تجربه‌های مختلف (مانند دیوانگی، بیماری، نقض قوانین، جنسیت، خودهمانی) و دانشهای مختلف (مانند روانپزشکی، طب، جرم‌شناسی، شناخت مسائل جنسی، روانشناسی) و بالاخره شکلهای مختلف قدرت (مانند قدرتی که در مؤسسات روانپزشکی و کیفری و عموماً همه نهادهای مربوط به کنترل فرد اعمال می‌شود).

تمدن ما پیچیده‌ترین نظام معرفت و ظریف‌ترین و عالمانه‌ترین ساختارهای قدرت را پدید آورده و پرورش داده است. این قسم معرفت و این نوع قدرت، از ما چه ساخته است؟ تجربه‌های بنیادی دیوانگی و رنج و مرگ و بزهکاری و عشق [جنسی] و فردیت به چه نحو با دانش و معرفت و قدرت بستگی دارند، ولو ما از این بستگی آگاه نباشیم؟ من یقین دارم که هرگز پاسخی به دست نخواهم آورد. ولی این دلیل نیست که نباید سؤال مطرح شود.

۲

تا اینجا من کوشیده‌ام نشان دهم که مسیحیت اولیه چگونه به اندیشه تأثیر مداوم شبانی در افراد شکل داد، و یونانیان به رغم چند فقره اخذ و اقتباسی که کرده بودند (مانند خودپژوهی و هدایت وجدان) چگونه با فکر قدرت شبانی بیگانه بودند. اکنون می‌خواهم با جهشی به جلو، چندین قرن را پشت سر بگذارم و به شرح حکایتی دیگر بپردازم که در تاریخ حکمرانی بر افراد به یاری حقیقت متعلق به خودشان، حائز اهمیت ویژه بوده است.

این امر مربوط می‌شود به شکل‌گیری دولت به مفهوم جدید کلمه. غرض من از ایجاد این بستگی تاریخی به هیچ وجه این نیست که بگویم در ظرف ده قرن از عمر اروپای کاتولیک و رومی، اثری از قدرت شبانی نبود. ولی چنین به نظر می‌رسد که،

برخلاف آنچه ممکن است انتظار داشت، دوره مذکور ایام پیروزی کار شبانی نبود. چند دلیل بر صدق این قضیه وجود دارد که بعضی از آنها اقتصادی است. شبانی روحی تجربه‌ای خصوصاً شهری است، و با وضع تنگدستان و اقتصاد وسیعاً روستایی اوایل قرون وسطا سازگار نبود. سایر دلایل دارای ماهیت فرهنگی است. شبانی، فنی دشوار و پیچیده و نیازمند سطح معینی از فرهنگ، هم از جانب شبان و هم از جانب رمة، است. دلایل دیگر به ساختار اجتماعی-سیاسی مربوط می‌شود. فنودالیت بافتی از پیوندهای شخصی بین افراد ایجاد کرد که بکل با شبانی فرق داشت. نمی‌گوییم فکر حکمرانی شبانی بر آدمیان یکسره از کلیسای قرون وسطا رخت برپست. این فکر نه تنها باقی مانده، بلکه می‌شود گفت بسیار نیرو گرفته است. دو رشته امور واقع این مدعا را ثابت می‌کنند. نخست، اصلاحاتی که در خود کلیسا و بویژه در سلسله‌های رهبانی^۱ صورت گرفته بود - اصلاحاتی که یکی پس از دیگری در درون صومعه‌ها اجرا می‌شد - و هدف از آنها استقرار مجدد انضباط و صلابت در میان خود راهبان بود. سلسله‌های نو بنیاد - مانند سلسله دومینیکن و سلسله فرانسیسی - حتی کمر به اجرای وظایف شبانی در میان مؤمنان بسته بودند. کلیسا اتصالاً در جریان بحرانهای پیاپی، برای باز یافتن وظایف شبانی تلاش می‌کرد. اما قضیه به اینجا ختم نمی‌شد. در سراسر قرون وسطا برمی‌خوریم به یک رشته مبارزات طولانی در میان خود مردم به منظور تأسیس قدرت شبانی. منتقدان می‌گفتند کلیسا در انجام تکالیفش قصور ورزیده است و ساختار مبتنی بر سلسله مراتب آن را مردود می‌شمردند و جوایای شکل‌های کمابیش خودانگیخته اجتماعی بودند که رمة در آنها به یافتن شبان مورد نیاز موفق شود. این جستجو صورتهای مختلف به خود می‌گرفت. گاهی، مثلاً در مورد اهالی «وآ» [در سویس]، به صورت مبارزات فوق العاده خشن در می‌آمد؛ گاهی، فی‌المثل در میان جامعه اخوان الحیات^۲، مسالمت آمیز بود؛ گاهی باعث حرکت‌های گسترده مانند جنبش طرفداران هوس^۳ می‌شد؛ و گاهی گروه‌های کوچکی مانند خدادوستان ابرلانده^۴ را

1. monastic orders

۲. Vaud. یکی از کاتونهای سویس که حاکم نشین آن شهر لوزان است. (مترجم)

3. Frères de la Vie

۴. J. Huss (۱۴۱۵-۱۴۳۹). کشیش و مصلح مذهبی، اهل بوهم، که به علت انتقاداتش از کلیسای کاتولیک تکفیر و به آتش سوزانده شد، ولی پیروان کثیر و مبارز پیدا کرد. (مترجم)

۵. Oberland. ناحیه‌ای کوهستانی در سویس. (مترجم)

به جوش می آورد. بعضی از این نهضتها، مانند نهضت بگاردها^۱، چندان فاصله‌ای با ارتداد نداشتند و گاهی باعث حرکت‌های سخت کیشانه (مانند جنبش اصحاب نمازخانه^۲ در قرن پانزدهم) در بطن کلیسا می شدند.

من این مطالب را بر سبیل کنایه طرح می کنم برای تأکید بر این معنا که گرچه کار شبانی به عنوان حکومت مؤثر و عملی بر آدمیان در قرون وسطا پانگرفت، اما همواره یکی از دغدغه‌ها و مایه نزاغ در پیکارها بود. در سراسر قرون وسطا، یکی از آرزوهای همیشگی، ترتیب دادن روابط شبانی میان مردم بود، و این آرزو، هم در موج عرفان‌گرایی تأثیر گذاشت و هم در رویاهای دور و دراز «هزاره‌ای‌ها»^۳.

البته قصد من اینجا نه ورود به این مسأله است که دولتها چگونه تشکیل می شوند، نه بحث درباره جریانهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی مختلفی که خاستگاه دولتهاست، و نه تحلیل نهادها یا مکانیسمهای گوناگونی که دولتها برای تضمین بقای خود به آنها مجهز می گردند. فقط می خواهم پاره‌ای قرینه‌ها به دست دهم در خصوص چیزی بنیابین دولت به عنوان قسمی تشکیلات سیاسی و مکانیسمهای آن - به عبارت دیگر راجع به آن قسم عقلانیت که به منظور اعمال قدرت دولت به اجرا در می آید.

چنانکه در سخنرانی قبل متذکر شدم، به نظر من، به جای اینکه پرسیم آیا قدرت نابهنجار و نادرست دولت ناشی از افرات در عقل‌گرایی است یا زیاده‌روی در

۱. the Beghards. اعضای فرقه‌ای از نوع انجمنهای اخوت که از قرن دوازدهم میلادی تا چندصد سال در نواحی شمالی اروپا فعال بودند و سرانجام در سده چهاردهم از طرف کلیسای کاتولیک مرتد شناخته شدند. (مترجم)

۲. the Oratorians. فرقه‌ای دینی در کلیسای کاتولیک در رم که به دست کشوشی به نام قدیس فیلیپ نری (۱۵۱۵-۹۵) بنیاد شد. چنانکه دیده می شود، تأسیس فرقه در سده شانزدهم بوده است، نه پانزدهم که فوکو با اشتباه می گوید. (مترجم)

۳. millenarians (از) millenium (= هزاره)، مرکب از دو واژه لاتین: mille (= هزار) + annus (= سال). اصطلاحاً به معنای دوره هزارساله‌ای که، مطابق معتقدات عیسویان صدر مسیحیت، پس از جنگی هولناک با دشمنان خدا، مسیح دوباره ظهور خواهد کرد و درباره کارهای نیک و بد همه مردم به دلوری خواهد نشست و بر جهان فرمان خواهد راند و زندگی آدمیان از هر عیب و آلاشی پاک خواهد شد و نیکی و سعادت مطلق همه‌جا را فرا خواهد گرفت و کسانی که در راه خدا گام زده‌اند و در پیکار با دنیاپرستان رنج بردماند پاداش خواهند گرفت و بدکاران به سزای گناهان خویش خواهند رسید. این اعتقاد در میان قشرهای مستمند و فرو دست مسیحیان صدها سال ادامه داشت و در قرون وسطا گهگاه به شکل نهضت‌های مبارز خلعتی و ضد پاپ دوباره سر بر می داشت و در سده‌های پانزدهم و شانزدهم به صورت جنبشهای انقلابی درآمد و در برخی از مذاهب پروتستان نیز تأثیر گذاشت. (مترجم)

عقل ستیزی، مناسبتر خواهد بود اگر قسم مشخص عقلانیتی را که دولت به وجود آورده است دقیقاً تعیین کنیم.

کردارهای سیاسی لااقل از این حیث به کردارهای علمی شباهت دارند که آنچه در آنها به اجرا درمی آید همواره نوع مشخصی از عقلانیت است، نه «عقل به طور کلی». جالب اینکه عقلانیت قدرت دولت همیشه کاملاً متوجه بوده که عقلانیتی مشخص است، و هرگز در لفاف کردارهای خودانگیخته و بی منطق پنهان نبوده است تا بعد به وسیله تحلیل با نگاه به گذشته روشن شود. این عقلانیت خصوصاً در دو دسته نظریه صورت بندی شده است: یکی تدبیر مملکت^۱ و دیگری تئوری پلیس^۲. می دانم که این دو اصطلاح هنوز دیری از وضعیتشان نگذشته، معانی محدود و تحقیری پیدا کردند. ولی در ظرف ۱۵۰ یا ۲۰۰ سالی که به تشکیل دولتهای جدید گذشت، معنایی بمراتب وسیعتر از امروز داشتند.

نظریه تدبیر مملکت می خواست تعیین کند که اصول و روشهای حکومت دولت چگونه مثلاً با شیوه حکمرانی خداوند بر جهان یا پدر بر خانواده یا رئیس مراد بر جماعت، تفاوت می کند.

تئوری پلیس موضوع فعالیت عقلانی دولت را تعریف می کند. هدفهایی را که دولت در پی آنهاست و صورت عمومی ابزارهایی را که به کار می برد، تعریف می کند.

۱. *raison of state*. معنای این اصطلاح (یا اصل فرانسه آن *raison d'etat*) در طول چند قرن اخیر دگرگون شده است. در بحث از ادوار پیشین، بیشتر می توان از آن به «تدبیر ملک» یا «تدبیر مملکت» یا (به گفته ابن سینا) «تدبیر شهر» تعبیر کرد، چنانکه از تعاریفی که نویسنده نقل خواهد کرد پیداست و نیز از این چند شاهد در لغتنامه دهخدا ذیل واژه «تدبیر»: (۱) «از فرایض احکام جهاننداری آن است که... تدبیر کارها بر قضیت سیاست فرموده آید.» (کلیله)؛ (۲) «ملک گفتا هر آینه ما را خردمندی باید تا تدبیر مملکت را بگشاید.» (گلستان)؛ (۳) «نه به تدبیر ملک و رای صواب / سه به آسایش و تنعم و خواب» (اوحدی). در دوران اخیر (از حدود نیمه قرن نوزدهم) معنا اندک اندک تغییر کرد، و اصطلاح مورد بحث عموماً به مفهوم انگیزه یا دلیلی پنهانی برای تصمیمهای زمامداران و توجه محض به مقتضیات وقت و مصلحت دولت بدون در نظر گرفتن حقوق شهروندان و احیاناً با نقض قواعد اخلاقی به کار رفت. به این معنا، اصطلاح «مصلحت دولت» ترجمه ای مناسبتر است. در متن فعلی، با عنایت به دوره مورد نظر نویسنده، ما بیشتر عبارت «تدبیر مملکت» را به کار می بریم، اما در صورت اقتضا، از اصطلاح «مصلحت دولت» نیز استفاده می کنیم تا معنا را به طور کامل برسانیم. (مترجم)

۲. *theory of police*. واژه پلیس از ریشه یونانی *polis* (= شهر) و *politeia* (= اداره شهر یا شهرداری) آمده است. بنابراین، اصطلاح «شهرداری» از نظر لغوی بهترین ترجمه آن است. اما چون نویسنده می خواهد در پیشینه تاریخی و سیر تحولی آن کاوش کند، ترجیح دادیم آنرا به همان صورت اصلی «پلیس» به کار ببریم، ویژه که برای فارسی زبانان نیز کاملاً مفهوم است. (مترجم)

بنابراین، آنچه امروز می‌خواهم درباره آن صحبت کنم، نظام عقلانیت^۱ است. اما نخست، دو مقدمه: (۱) چون ماینکه^۲ یکی از مهمترین کتابها را در باب تدبیر مملکت و مصلحت دولت نوشته و انتشار داده است، من عمدتاً از تئوری پلیس سخن خواهم گفت؛ (۲) آلمان و ایتالیا برای تأسیس دولت با بزرگترین مشکلات روبرو بودند و بیشترین اندیشه‌ها را درباره تدبیر مملکت و تئوری پلیس عرضه کردند. بنابراین، بیشتر اوقات به‌متنهای ایتالیایی و آلمانی ارجاع خواهم داد.



از تدبیر مملکت شروع کنیم. نخست چند فقره تعریف: بوترو^۳: «شناخت کامل وسایلی که دولتها به‌یاری آنها تشکیل می‌شوند و به‌خود استحکام می‌بخشند و پایدار می‌مانند و رشد می‌کنند.» پالاتسو (گفتار در باب حکومت و تدبیر حقیقی مملکت، ۱۶۰۶)^۴: «قاعده یا فنی که ما را به کشف چگونگی استقرار آرامش و نظم در جمهوری توانا می‌سازد.» کمینتس (در تدبیر مملکت، ۱۶۴۷)^۵: «ملاحظه سیاسی لازمی برای تمامی امور همگانی و شوراها و برنامه‌ها که یگانه هدف آن حفظ و توسعه و سعادت مملکت است، و بدین منظور آسانترین و سریعترین وسایل باید به‌کار گرفته شود.» اجازه بدهید بعضی از وجوه مشترک این تعریفها را بسنجیم.

۱. تدبیر مملکت یکی از «فنون» تلقی می‌شود، یعنی صنعتی بر طبق بعضی قواعد. این قواعد نه‌تنها به‌رسوم یا سنتها، بلکه به‌معرفت — معرفت عقلی — مربوط می‌شوند. امروزه، از اصطلاح مصلحت دولت، «خودسری» یا «خشونت» به‌ذهن تداعی می‌شود. ولی در آن زمان، منظور قسمی عقلانیت مخصوص حکمرانی بر مملکت بود.

۲. جهت عقلی این فن مخصوص حکومت از کجا می‌آید؟ پاسخ به‌این پرسش اندیشه نوین‌د سیاسی را هدف خشم و غوغا قرار می‌دهد، ولی بسیار ساده است:

1. system of rationality

۲. Friedrich Meinecke (۱۸۶۲-۱۹۵۴). مورخ آلمانی. (مترجم)

3. Botero

4. Palazzo, *Discourse on Government and True Reason of State*, 1606.

5. Chemnitz, *De Ratione Status*, 1647.

فن حکومت به شرطی عقلانی است که ژرف‌اندیشی سبب شود ماهیت آنچه بر آن حکم رانده می‌شود - یعنی مملکت - مراعات گردد.

یکی از نوشته‌های قدیس توماس آکویناس دربارهٔ این نکات، بسیار پر معناست. او یادآور می‌شود که «هر فنی در زمینهٔ خودش باید از آنچه طبیعت انجام می‌دهد تقلید کند»، و تنها به این شرط عقلایی است. حکمرانی شاه بر مملکتش باید تقلیدی باشد از فرمانروایی خداوند بر طبیعت، یا حکومت نفس بر جسم. همان‌گونه که خدا جهان را آفرید، و نفس به جسم صورت می‌بخشد^۱، شاه نیز باید کمر به بنیاد نهادن شهرها ببندد. همان‌طور که خداوند رهبر موجودات طبیعی است، یا نفس جسم را رهبر است، شاه نیز باید مردمان را به جانب غرض و غایت از وجودشان هدایت کند. غایت وجود انسان چیست؟ آنچه برای جسم خوب است؟ نه؛ او بدین منظور به پزشک نیاز خواهد داشت، نه به شاه. ثروت؟ نه؛ برای این منظور مباشر و کارگزار کافی است. حقیقت؟ حتی این هم نه، زیرا در این صورت به معلم نیاز خواهد بود. انسان نیازمند کسی است که راه سعادت آسمانی را به‌روى او بگشاید از طریق متابعت وی در این دنیا از آنچه honestum [= مقرون به اخلاق و فضیلت] است.

چنانکه می‌بینیم، الگوی فن حکومت، خداوند است که قوانین خویش را بر آفریدگانش حاکم می‌کند. الگوی قدیس توماس برای حکومت عقلانی، الگویی سیاسی نیست؛ اما آنچه متفکران قرنهای شانزدهم و هفدهم می‌جویند اصولی است که راهنمای حکومت‌های واقعی باشد. آنان کاری به طبیعت و قوانین عام ندارند. می‌خواهند بدانند دولت چیست و مقتضیات و ضروریات آن کدام است.

غوغا و خشمی که این پژوهش در میان دینداران برانگیخت، از اینجا قابل درک است. می‌توانیم بفهمیم که چرا تدبیر مملکت به الحاد مانند شد، و بویژه در فرانسه این اصطلاح که در متن سیاست به وجود آمده بود، با «ملحدان» ربط پیدا کرد.

۳. تدبیر مملکت همچنین با سنت فکری دیگری در تقابل قرار می‌گیرد. مشکل ماکیاولی در کتاب شهریار این است که از ایالت یا سرزمینی که به ارث رسیده یا فتح

۱. یعنی به تعبیر ارسطوئیان (که توماس نیز از آنان بود) نفس علت صوری جسم است. (مترجم)

شده است چگونه باید در برابر رقیبان داخلی یا خارجی دفاع کرد. هدف سراسر تحلیل ماکیاوولی این است که ببیند چه چیزی پیوند میان شهریار و مملکت را نگه می‌دارد یا استوارتر می‌کند؛ اما مسأله‌ای که در تدبیر مملکت پیش می‌آید، مسأله موجودیت و ماهیت خود دولت است. به این جهت بود که کسانی که در زمینه تدبیر مملکت نظریه پردازی می‌کردند از ماکیاوولی فاصله می‌گرفتند. ماکیاوولی بدنام بود، و آنان مسأله خویش را نمی‌توانستند مسأله او بدانند. از سوی دیگر، مخالفان تدبیر مملکت می‌کوشیدند با تقبیح آن به عنوان میراث ماکیاوولی، در این فن جدید حکومت خلل وارد کنند. ولی به رغم این منازعات مغشوش، یک قرن پس از نگارش شهریار، تدبیر مملکت موجد عقلانیتی فوق العاده متفاوت (هرچند فقط از پاره‌ای جهات) با عقلانیت ماکیاوولی شد.

هدف این فن جدید حکمرانی دقیقاً جلوگیری از تحکیم قدرت شهریار بر قلمرو خویش و استحکام بخشیدن به خود دولت بود. یکی از ویژگیهای تمام تعاریف محصول قرنهای شانزدهم و هفدهم همین نکته است. حکومت عقلانی عبارت از این است که دولت، با مسلم شدن ماهیت آن، بتواند جلو دشمنان را به مدت نامعین بگیرد. دولت تنها به شرطی قادر به این کار است که نیروی خود را افزایش دهد، و دشمنان نیز در این خلال چنین کنند. ولی دولتی که تنها دلنگرانی آن مقاومت باشد، قطعاً دیر یا زود کارش به فاجعه خواهد کشید. این فکر بسیار مهم است و با نظرگاه تاریخی نوینی بستگی دارد و التزاماً بدین معناست که دولت موجودی واقعی است که باید بتواند به مدت تاریخی نامحدود در ناحیه جغرافیایی مورد اختلاف، ایستادگی کند.

۴. می‌بینیم که تدبیر مملکت، به معنای حکومتی عقلانی که بتواند بر استحکام دولت بیفزاید، مستلزم تأسیس قسم معینی از معرفت است. حکومت فقط به این شرط امکان‌پذیر است که استحکام دولت معلوم باشد، و بدین ترتیب بتواند دوام کند. توان دولت و وسایل گسترش آن نیز باید دانسته شود. دولت باید در برابر دیگران ایستادگی کند. پس لازمه حکومت چیزی بیش از کاربرد اصول عقل و فرزاندگی و حزم و دوراندیشی است. شناخت لازم است: شناخت واقعی و دقیق و سنجیده از نیرو و استحکام دولت. فن حکومت که از خصوصیات تدبیر مملکت

است، بستگی نزدیک پیدا می‌کند با تکامل آنچه در آن روزگار آمار سیاسی یا حساب^۱ خوانده می‌شد، به معنای شناخت نیروهای دولتهای مختلف. چنین شناختی از نظر حکمرانی صحیح، واجب و چشم‌ناپوشیدنی بود. مختصر آنکه تدبیر مملکت، فن حکمرانی مطابق قوانین الهی یا طبیعی یا انسانی نیست و اجباری به محترم شمردن نظم عمومی دنیا ندارد. تدبیر مملکت، حکومت مطابق توان و استحکام دولت است. حکومتی است که هدفش افزایش توان و استحکام دولت در چارچوب وسیع رقابت است.



متفکران و نویسندگان قرنهای هفدهم و هجدهم مرادشان از «پلیس» بسیار با آنچه ما از این اصطلاح اراده می‌کنیم، تفاوت دارد. شاید ارزش بررسی داشته باشد که چرا این متفکران و نویسندگان بیشتر ایتالیایی و آلمانی بوده‌اند. ولی، به هر تقدیر، غرضشان از «پلیس» نوعی تکنولوژی مخصوص حکومت — یعنی حوزه‌ها و فنون و هدفهای مداخله دولت — است، نه نهاد یا مکانیسمی در درون دولت.

برای اینکه سخنم روشن و ساده باشد، متنی را به عنوان نمونه ذکر می‌کنم که هم جنبه نا کجا آبادی دارد و هم برنامه‌گذاری، و یکی از نخستین برنامه‌های نا کجا آبادی برای دولت پلیسی است. نویسنده کتاب تور که دو ماین^۲، این برنامه را در ۱۶۱۱ تنظیم و به مجلس عمومی طبقاتی هلند تقدیم کرد. ج. کینگ در کتاب خود، علم در حکومت لوی چهاردهم^۳، متذکر اهمیت این نوشته عجیب می‌شود. عنوان آن، سلطنت آریستودموکراتیک^۴، خود بتنهایی نشان می‌دهد که چه چیزی به نظر نویسنده اهمیت داشته است: یعنی نه انتخاب بین این سه نوع حکومت [سلطنت، حکومت اشراف، حکومت مردم]، بلکه آمیزه‌ای از آنها با در نظر گرفتن غایتی حیاتی، یعنی دولت، که تور که همچنین آنرا «شهر»، «جمهوری» یا «پلیس» می‌نامد.

سازمانی که او پیشنهاد می‌کند به این شرح است. چهار صاحب منصب بلند پایه

1. political statistics, or arithmetic

2. Turquet de Mayenne

3. J. King, *Science in the Government of Louis XIV.*

4. *AristoDemocratic Monarchy.*

در کنار شاه، که یکی مسؤول عدالت [یا دادگستری] است، دیگری ارتش، سومی خزانه، یعنی مالیاتهایی که باید به شاه پرداخت شود و درآمدهای او، و چهارمی پلیس. چنین می‌نماید که این صاحب‌منصب اخیر قرار بوده عمدتاً نقش اخلاقی داشته باشد و، به‌نوشته تورکه، به‌پرورش و گسترش «عفت و نیکوکاری و وفاداری و سخت‌کوشی و همکاری دوستانه و راستی و درستی» در میان مردم بپردازد. این فکر قدیمی که فضیلت اتباع ضامن حسن اداره مملکت است، آشکارا در این میان مشاهده می‌شود. اما وقتی به جزئیات می‌رسیم، تصویر آینده قدری تغییر می‌کند.

تورکه پیشنهاد می‌کند که در هر ایالت، هیأت‌هایی حافظ نظم و قانون باشند: دو هیأت برای مراقبت مردم، و دو هیأت دیگر برای مراقبت از چیزها و امور. نخستین هیأت مربوط به مردم می‌بایست مراقب جنبه‌های مثبت و فعال و مولد زندگی باشد: یعنی بپردازد به آموزش و پرورش و تعیین ذوق و استعداد هر کس و انتخاب شغل — شغل‌های مفید. همه افراد بیش از بیست و پنج ساله می‌بایست نامشان در دفتری با ذکر شغل به ثبت برسد. کسانی که به کارهای مفید اشتغال نداشتند، تفاله‌های جامعه شمرده می‌شدند.

دومین هیأت می‌بایست به جنبه‌های منفی زندگی برسد: تنگدستان (بیوه‌زنان، یتیمان، سالخورده‌گان)، بیکاران، کسانی که فعالیتشان محتاج کمک مالی بود (هیچ بهرمای نمی‌بایست از آنان گرفته شود)، بهداشت عمومی (امراض، بیماری‌های همه‌گیر)، و بالاخره حوادث ناگوار مانند آتش‌سوزی و سیل.

از دو هیأت مسؤول چیزها و امور، یکی می‌بایست اختصاصاً به کالاهای و مصنوعات برسد و تعیین کند که چه چیزی چگونه تولید شود، و همچنین بر بازار و بازرگانی نظارت داشته باشد. چهارمین هیأت مسؤول «خطه» بود، یعنی سرزمین و زمین، و همچنین املاک خصوصی و ارضیه و هبه؛ نظارت بر خرید و فروش؛ اصلاح حقوق ملکی اربابی؟ و رسیدگی به جاده‌ها و پل‌ها و ساختمانهای دولتی و جنگل‌ها.

نوشته تورکه از بسیاری جهات شبیه نا کجاآبادهای سیاسی است که در آن زمان فراوان وجود داشت. ولی همچنین هم‌عصر بحث‌های بزرگ نظری در باب تدبیر

مملکت و سازماندهی اداری به پادشاهیهاست. نمونه بسیار خوبی است از آنچه در آن روزگار وظایف دولت در حکومت‌های سنتی تلقی می‌شد.

این نوشته چه چیزهایی را نشان می‌دهد؟

۱. چنین به نظر می‌رسد که «پلیس» نیز همراه دادگستری و ارتش و خزانه‌داری، اداره‌ای در رأس دولت است. تا اینجا درست. ولی واقعیت این است که «پلیس» هر چیزی را شامل می‌شود. تورکه خود چنین می‌گوید: «شاخه‌های آن به درون همه احوال مردم و هر چه می‌کنند و بر عهده می‌گیرند، نفوذ می‌کند. حوزه آن دادگستری و دارایی و ارتش را نیز دربر می‌گیرد.»

۲. «پلیس» شامل همه چیز می‌شود، ولی از جهتی فوق‌العاده خاص. آدمیان و چیزها از حیث روابطشان لحاظ می‌شوند: یعنی همزیستی انسانها در سرزمینی معین، مناسباتشان از نظر ملکی و مالکیت، آنچه تولید می‌کنند، و مبادلاتشان در بازار. «پلیس» همچنین نحوه زندگی آنان و بیماریها و حوادثی را که ممکن است بر افراد برسد در نظر می‌گیرد. مطمح نظر «پلیس»، انسانی زنده و فعال و مولد است. تورکه عبارتی شایان توجه به کار می‌برد و می‌گوید: «موضوع حقیقی کار پلیس، انسان است.»

۳. اینگونه مداخله در فعالیتهای مردم را بخوبی می‌توان «تمامت خواهانه» [یا توتالیترا^۱] توصیف کرد. هدفهایی که تعقیب می‌شود، چیست؟ بر دو دسته است. نخست، «پلیس» با هر چیزی سروکار دارد که به شهر زینت و شکل و شکوه می‌دهد. شکوه نه تنها بر زیبایی مملکت و آراستن آن به حد کمال دلالت دارد، بلکه همچنین به معنای استحکام و نیروی آن است. بنابراین، «پلیس» نیرو و نشاط دولت را تضمین و برجسته می‌کند. هدف دوم «پلیس» کمک به رشد و پرورش مناسبات کاری و بازرگانی بین مردم و نیز امداد و همیاری است. باز در اینجا واژه‌ای که تورکه به کار می‌برد مهم است. می‌گوید «پلیس» باید ضامن «ارتباط^۲» به معنای وسیع کلمه، میان آدمیان باشد، وگرنه مردم نخواهند توانست زندگی کنند، یا حیاتشان متزلزل و دچار فقر و دائماً دستخوش خطر خواهد بود.

1. totalitarian

2. communication

و اینجاست که، به نظر من، فکر مهمی کشف می‌کنیم. کار «پلیس» به عنوان مداخله‌ای عقلانی به منظور اعمال قدرت سیاسی بر آدمیان، اندکی افزودن به عمر ایشان، و از این راه، اندکی افزودن به نیروی دولت است. این مقصود به وسیله کنترل «ارتباطها» - یعنی فعالیتهای مشترک مردم (کار، تولید، دادوستد، توافق) - حاصل می‌شود.

اشکال خواهید کرد که این چیزی جز ناکجاآباد یا مدینه خیالی نویسنده‌ای گمنام نیست، و نمی‌شود از آن هیچ‌گونه نتایج مهم و معنادار گرفت. اما من می‌گویم کتاب تورکه تنها یک نمونه از مقدار عظیمی آثار مکتوب است که در آن زمان در بیشتر کشورهای اروپایی دست به دست می‌گشت. نوشته تورکه بیش از حد ساده، هر چند حاوی تفصیل جزئیات است؛ اما همین امر خصوصیتی را که در سایر آثار نیز می‌توان تشخیص داد، بهتر نمایان می‌کند. از همه مهمتر اینکه، به عقیده من، اینگونه افکار مرده به دنیا نمی‌آمد، بلکه در سراسر قرنهای هفدهم و هجدهم رواج داشت، خواه به صورت سیاستهای عملی (مانند محور قرار دادن عوامل سیاسی در سیاست اقتصادی^۱ یا نظام سوداگری^۲) و خواه به عنوان موضوعات درسی (که به آلمانی Polizeiwissenschaft [علم پلیس] خوانده می‌شد، و فراموش نکنید که علوم اداری در آلمان تحت همین عنوان تدریس می‌شد).

دو تصویر وجود دارد که میل دارم، نه به بررسی، بلکه به اشاره به آنها بپردازم که یکی در خلاصه مقرراتی فرانسوی و دیگری در یک کتاب درسی آلمانی آمده است. ۱. هر مورخی خلاصه مقررات دولامار^۳ را می‌شناسد. در ابتدای سده هجدهم، این مأمور فرانسوی دولت دست به گردآوری و تدوین کلیه مقررات پلیس در کشور پادشاهی فرانسه زد. کتاب او منبع بی‌پایان اطلاعاتی بسیار گرانبهاست. آنچه می‌خواهم بر آن تأکید کنم، تصویری است که مدیری مانند دولامار ممکن بوده از چنین حجمی از قواعد و مقررات حاصل کند.

دولامار می‌گوید پلیس باید به یازده چیز در کشور بپردازد و برسد: (۱) دین، (۲) اخلاق، (۳) بهداشت، (۴) تدارکات، (۵) راه‌ها و شاهراه‌ها و شهرسازی، (۶) امنیت

1. cameralism

2. mercantilism

3. Delamare, *Compendium*.

عمومی، (۷) هنرها و علوم، (۸) بازرگانی، (۹) کارخانه‌ها، (۱۰) نوکران و کارگران، (۱۱) فقرا.

همین رده‌بندی در هر رسالهٔ مربوط به پلیس دیده می‌شود. همان‌گونه که در برنامهٔ ناکجاآبادی تورکه دیدیم، غیر از ارتش و دادگستری (به معنای صحیح کلمه) و مالیاتهای مستقیم، پلیس ظاهراً به هرچیز دیگری رسیدگی می‌کند. همین معنا ممکن است به عبارت دیگری بیان شود: قدرت سلطنت با پشتیبانی نیروهای مسلح و با ایجاد و گسترش نظام قضایی و استقرار نظام مالیاتی بر فنودالیزم فائق آمده است و ستأ از همین طرق اعمال می‌شده است. اکنون اصطلاح «پلیس» سراسر حیطهٔ جدیدی را دربر می‌گیرد که قدرت متمرکز سیاسی و اجرایی قادر به مداخله در آن است.

ولی منطق مداخله در آیینهای فرهنگی و فنون تولیدی کوچک و حیات عقلی و فکری چیست؟

پاسخ دولامار توأم با تردید و دودلی است. جایی می‌گوید «پلیس به هرچیزی می‌رسد که با شادی و خوشبختی آدمیان سروکار دارد»؛ جای دیگر می‌گوید «پلیس مراقب هرچیزی است که «جامعه» (یعنی مناسبات اجتماعی) معمول میان آدمیان را تنظیم می‌کند»؛ و باز می‌گوید پلیس مراقب زندگی کردن است. تعریفی که می‌خواهم به آن بپردازم همین است. تعریفی است بغایت بدیع که دو تعریف دیگر را روشن می‌کند، و دولامار خود نیز شخصاً روی آن انگشت می‌گذارد و ملاحظاتى در خصوص هدفهای یازده گانهٔ پلیس بدین شرح ایراد می‌کند. پلیس با دین سروکار دارد، البته نه از نظر حقایق اصولی و جزئی دینی، بلکه از حیث کیفیت اخلاقی زندگی. در زمینهٔ بهداشت و تندرستی و تأمین مایحتاج، سروکارش با حفظ حیات است؛ و در مورد کسب و تجارت و کارخانه‌ها و کارگران و تنگدستان و نظم عمومی، با رفاه در زندگی. از جهت مراقبت از تئاتر و ادبیات و سرگرمیها، موضوع کارش لذات عمر است. مختصر آنکه موضوع کار پلیس سراسر زندگی است: هم ضروریات و هم امور مفید فایدهٔ عملی و هم حشو و زوائد. پلیس باید اطمینان حاصل کند که مردم زنده بمانند و زندگی کنند و حتی از این حد نیز فراتر بروند و به چیزهایی بهتر برسند.

اینجا مطلب ربط پیدا می‌کند به تعاریف دیگر دولامار که یکی می‌گوید «یگانه مقصود و هدف پلیس رسانیدن آدمی به بالاترین سعادت در این دنیا است»؛ در دیگری گفته شده که پلیس مراقب خیر روحانی (دیانت و اخلاق) و خیر جسمانی (خوراک و تندرستی و پوشاک و مسکن) و ثروت و توانگری (صنعت و کسب و تجارت و کار) است؛ و در سومی آمده است که پلیس مسؤول فواید حاصله از زیستن در جامعه است.

۲. اکنون نظری بیفکنیم به در سنامه‌های آلمانی که چندی بعد در تعلیم علوم اداری به کار می‌رفت. علوم اداری در دانشگاه‌های مختلف، بویژه در گوتینگن، تدریس می‌شد و برای کشورهای اروپایی [به‌استثنای انگلستان] فوق‌العاده اهمیت داشت. مأموران دولتی پروس و اتریش و روسیه - یعنی همان کسانی که می‌بایست اصلاحات یوزف دوم و کاترین کبیر را به اجرا درآورند - در همین مراکز آموزش می‌دیدند. بعضی فرانسویان نیز، خصوصاً از اطرافیان ناپلئون، در سهای *Polizeiwissenschaft* [یا علم پلیس] را بسیار خوب بلد بودند.

در این در سنامه‌ها چه چیزهایی پیدا می‌شد؟

در کتاب حکومت اثر هوئنتال^۱، این امور ذکر شده است: عده شهروندان، دین و اخلاق، بهداشت، غذا، ایمنی اشخاص و اشیاء (بویژه از نظر آتش‌سوزی و سیل)، دادگستری، امور رفاهی و تفریحی شهروندان (چگونگی حصول و چگونگی تحدید این امور). سپس فصلهایی آمده است در باب رودخانه‌ها، جنگلها، معدنها، گودالهای آب شور، مسکن، و سرانجام چند فصل راجع به کشاورزی و صنعت و کسب و تجارت.

در خلاصه‌ای برای پلیس تألیف ویلبراند^۲، نویسنده بترتیب در خصوص اخلاق و کسب و پیشه و بهداشت و امنیت و بالاخره شهرسازی سخن می‌گوید. لااقل از نظر موضوعات، کتاب او چندان تفاوتی با نوشته دولامار ندارد.

اما مهمترین این متون، مبانی [وظایف] پلیس اثر فون یوستی^۳ است. در این کتاب نیز باز در تعریف هدف گفته شده که مطمح نظر پلیس هر فرد زنده‌ای است که در

1. Huenthal, *Liber de Politia*.

2. Willebrand, *Précis for the Police*.

3. Von Justi, *Elements of Police*.

جامعه به سر می برد. اما نحوه تدوین و تنظیم کتاب قدری تفاوت می کند. فون یوستی نخست به بررسی چیزی می پردازد که به آن «دارایی دولت به صورت زمین» می گوید، یعنی سرزمین، و از دو جهت در آن نظر می کند: یکی چگونگی سکنا در آن (شهر و مناطق بیرون شهری)، دیگری کسانی که در سرزمین سکونت دارند (عده مردم و رشد و تندرستی و اخلاق و مهاجرت آنان). سپس می رسد به تجزیه و تحلیل «کالاها و اموال»، یعنی امتعه و مصنوعات و گردش آنها که متضمن مسائل مربوط به هزینه و اعتبار و پول است. بخش آخر به رفتار و سلوک افراد اختصاص دارد، یعنی اخلاق و توان حرفه ای و راستی و درستی و احترام به قانون.

به عقیده من، نوشته فون یوستی به چهار دلیل چگونگی تحول مسأله پلیس را به نحوی بسیار پیشرفته تر از «مقدمه» دولامار نشان می دهد.

اولاً فون یوستی پارادکس محوری کار «پلیس» را بمراتب روشتر بیان می کند. می گوید پلیس یعنی آنچه به دولت امکان می دهد به قدرت و اختیار خویش بیفزاید و نیروی خود را به طور کامل به کار بیندازد. اما از سوی دیگر، پلیس باید شهروندان را خوشحال نگه دارد (خوشحالی به معنای بقا و زیست و بهبود وضع زندگی). تعریف او از آنچه، به نظر من، باید هدف فن جدید حکومت دانسته شود، چنین است: پروراندن عناصر مقوم زندگی افراد به نحوی که رشد و پرورش آنها در عین حال به افزایش نیرو و استحکام دولت کمک کند. این تعریف در حد کمال است.

فون یوستی سپس تمیز می گذارد میان این کار که مانند همروزگارانش به آن Polizei [پلیس] می گوید و Politik, Die Politik [سیاست]. غرض از Die Politik کاری اساساً منفی است، عبارت از پیکار دولت با دشمنان داخلی و خارجی خود. ولی Polizei کاری مثبت است که باید هم به زندگی شهروندان و هم به تقویت و تحکیم دولت کمک کند.

و نکته مهم همین جاست. فون یوستی بمراتب بیش از دولامار بر مفهومی پافشاری می کند که در طول قرن هجدهم پیوسته به اهمیتش افزوده می شد، و آن مفهوم جمعیت است. جمعیت به معنای گروهی افراد زنده بود با ویژگیهای همه افراد متعلق به یک نوع که در کنار یکدیگر زندگی می کنند (و بنابراین، میزان مرگ و میر و باروری دارند، دستخوش بیماریهای همه گیر و افزایش بیش از حد

می‌شوند، و توزیعشان در سرزمین از قسم معینی است). البته دولامار نیز برای توصیف آنچه پلیس با آن سروکار دارد از لفظ «زندگی» استفاده کرده است، اما آنچنان تأکیدی بر آن نمی‌کند. به سراسر سده هجدهم بخصوص در آلمان که می‌نگریم، می‌بینیم آنچه به عنوان موضوع کار پلیس تعریف می‌شود جمعیت است، یعنی گروهی از موجودات که در ناحیه‌ای معین زندگی می‌کنند.

و سرانجام اینکه کافی است نوشته فون یوستی را بخوانیم تا مشاهده کنیم که مانند اثر تورکه شرحی راجع به ناکجاآباد یا مدینه‌ای خیالی نیست، یا [مثل کتاب دولامار] خلاصه‌ای از مقررات منظم‌اً بایگانی‌شده. فون یوستی مدعی تأسیس نوعی *Polizeiwissenschaft* [یا علم پلیس] است. کتاب او فقط فهرستی از تجویزات نیست. شبکه‌ای است که از خلال آن، دولت، یعنی سرزمین و منابع و جمعیت و شهرها و غیر آن، مشاهده می‌شود. فون یوستی «آمار» (یعنی اوصاف دولت) را با فن حکومت جمع می‌کند. آنچه به آن *Polizeiwissenschaft* می‌گوید، هم فن حکمرانی و هم روشی برای تحلیل وضع جمعیت ساکن در سرزمین است. اینگونه ملاحظات تاریخی، حتماً بسیار دور [از شرایط امروز] و، از جهت دلمشغولیهای کنونی، بی‌فایده به نظر می‌رسد. من نمی‌خواهم مانند هرمان هسه تا آنجا پیش بروم که بگویم فقط «مراجعة دائم به تاریخ، به گذشته، به روزگار باستان» حاصلی به بار می‌آورد. ولی تجربه به من آموخته است که تاریخ صورتهای مختلف عقلانیت گاهی از انتقادهای کلی و انتزاعی برای برهم زدن یقین و اندیشه‌های جزئی ما مؤثرتر است. قرن‌ها ارباب دیانت تحمل بازگویی تاریخ دین را نداشتند. امروز هم پیروان مکتبهای مختلف عقلانیت مانع نوشتن تاریخ مربوط به خود می‌شوند که در این ممانعت نیز بدون شک معنایی نهفته است.

من فقط خواستام جهت پژوهش را نشان دهم. آنچه گفتم جز مبادی اولیه کاری که در دو سال گذشته به آن مشغول بودم، چیزی نیست: تحلیل تاریخی آنچه می‌توان (با استفاده از اصطلاحی منسوخ) به آن فن حکومت گفت.

پایه این بررسی چند فرض اساسی است که شاید بتوان آنها را به این شرح جمع‌بندی کرد:

۱. قدرت، نه جوهر است و نه یکی از أعراض اسرارآمیز که باید به کنه آن رسید.

قدرت چیزی بیش از نوع معینی رابطه بین افراد نیست. روابطی از این قبیل کاملاً مشخص است و ربطی به مبادله و تولید و ارتباطات ندارد، هرچند با آنها جمع می‌شود. ویژگی قدرت این است که بعضی از افراد می‌توانند کمابیش تمام رفتار دیگران را تعیین کنند، ولی نه به‌طور جامع و مانع یا با الزام و اجبار. کسی که او را زنجیر کرده‌اند و کتک می‌زنند تابع زوری است که بر او اعمال می‌شود، نه تابع قدرت. ولی اگر وادار به حرف زدن شود در حالی که چاره‌نهایی‌اش سکوت ولو به‌بهای مرگ بوده است، آنگاه می‌توان گفت علتی ایجاد شده که او به‌شیوه معینی رفتار کند. آزادی او تابع قدرت، و خودش تسلیم حکومت شده است. قدرت به‌شرطی می‌تواند فرد را تابع حکومت کند که او آزاد بماند، هر قدر هم آزادی‌اش مختصر باشد. بدون وجود بالقوه سرپیچی یا شورش، قدرت وجود ندارد.

۲. در مورد همه مناسبات میان آدمیان، عوامل تعیین‌کننده قدرت متعدّدند. با این حال، سعی در عقلانی کردن قدرت پیوسته در کار است و صورتهای مشخص به‌خود می‌گیرد و فرق دارد با عقلانی کردن فرایندهای اقتصادی یا فنون تولیدی و ارتباطی، و همچنین با عقلانیت گفتار علمی. حکومت انسان بر انسان - خواه انسانهای گروههای کوچک تشکیل دهند یا بزرگ، خواه قدرتی که اعمال می‌شود قدرت مردان باشد بر زنان، یا بزرگسالان بر کودکان، یا طبقه‌ای بر طبقه دیگر، یا بوروکراسی بر مردم - به‌هر حال همیشه متضمن نوع معینی عقلانیت است، نه خشونت ابزاری.

۳. بنابراین، کسانی که در برابر نوع خاصی از قدرت می‌ایستند یا سر به‌شورش برمی‌دارند، نمی‌توانند صرفاً به تقبیح خشونت یا انتقاد از فلان نهاد بسنده کنند. به‌همین وجه، نکوهش عقل به‌طور کلی نیز کافی نیست. باید در آن صورت خاصی از عقلانیت که پایش در میان است تردید کرد. انتقاد از قدرتی که بر بیماران روانی یا دیوانگان اعمال می‌شود به مؤسسات روانپزشکی محدود شدنی نیست. کسانی که قدرت مجازات را مورد شک و سؤال قرار می‌دهند نمی‌توانند صرفاً به تقبیح زندانها به‌عنوان نهادهایی تمامت‌خواه اکتفا کنند. پرسش این است که به‌این‌گونه روابط مبتنی بر قدرت چگونه صورت عقلانی داده می‌شود؟ تنها راه جلوگیری از اینکه نهادهای دیگری با عین این هدفها و همین آثار جانشین نهادهای کنونی شوند، طرح این پرسش است.

۴. از چند قرن پیش، دولت یکی از برجسته‌ترین و یکی از هراس‌انگیزترین شکلهای حکومت بشری بوده است.

جالب اینکه در انتقادهای سیاسی، دولت مذمت شده که هم عامل فردی کردن است و هم اصل تمامت‌خواهی. کافی است به عقلانیت دولت در آغاز ولادت و به‌ماهیت نخستین برنامه‌پلیسی آن بنگریم تا بوضوح مشاهده کنیم که دولت از اول، هم فردی‌کننده و هم تمامت‌خواه بوده است. فرد و منافع او را در مقابل دولت قرار دادن همان قدر خطرناک است که با جماعت و نیازهایش به‌مقابله با آن برخاستن. عقلانیت سیاسی در سراسر تاریخ جوامع غربی رشد کرده و حاکم شده است. عقلانیت سیاسی نخست بر سر قدرت شبانی موضع‌گرفت و سپس بر سر تدبیر مملکت. آثار اجتناب‌ناپذیر آن، هم فردی کردن است و هم تمامت‌خواهی. تنها راه‌هایی، حمله بردن نه فقط بر یکی از این دو اثر، بلکه به‌ریشه عقلانیت سیاسی است.

جان استوارت میل و آزادی فرد*

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۷۳) یکی از نامدارترین فیلسوفان انگلیسی است. اندیشه‌های او در قرن نوزدهم احتمالاً از هر متفکر دیگری تأثیر گسترده‌تر و ژرف‌تری در جهان انگلیسی‌زبان داشت. گرچه میل در اقتصاد نیز صاحب تحقیقاتی بود که در عصر خودش نفوذ نسبتاً وسیع پیدا کرد، و همچنین کتابی مفصل و معتبر در منطق نوشت که افکار بکر و باریک در آن فراوان وجود داشت و تا مدتها پس از او نظر منطق‌دانان را جلب می‌کرد (و از پاره‌ای جهات هنوز هم جالب نظر است)، اما مهمترین نوشته‌های او که پایدارترین تأثیر را گذاشت در زمینه جامعه و سیاست بود، و از این حیث، میل حقاً باید یکی از پدران اندیشه دموکراتیک به‌شمار رود. مشهورترین اثر او در این حوزه، کتابی به‌نام در آزادی است که دو بار به فارسی (به قلم دکتر محمود صناعی و دکتر جواد شیخ‌الاسلامی) ترجمه شده است و شاید بلیغ‌ترین و پر قدرت‌ترین دفاعی باشد که در تاریخ فلسفه اجتماعی و سیاسی از آزادی فرد نه تنها در برابر تجاوزات حکومت، بلکه از آن بالاتر در مقابل استبداد اکثریت وجود دارد. کتاب دیگری نیز از او به‌نام حکومت انتخابی به قلم علی رامین به فارسی ترجمه شده که سزاوار مطالعه عمیق است. مقاله‌ای که اکنون به نظر خوانندگان می‌رسد و نوشته یکی از فیلسوفان معاصر انگلیسی است، به عقاید میل در کتاب در آزادی می‌پردازد و نمونه‌ای ارزنده و شایسته از دقت و تعادل و باریک‌بینی در نقد فلسفی است.

ع.ف.

* J. W. N. Watkins, «John Stuart Mill and the Liberty of the Individual.»

کتاب جان استوارت میل در آزادی^۱ در ۱۸۵۹ چند ماه پس از مرگ همسر او هاریت انتشار یافت. میل در کتابش، زندگی من^۲، توضیح داده است که او و همسرش قصد داشتند با هم در آزادی را مورد بازنگری قرار دهند؛ ولی می‌گویند چون همسر من از دنیا رفته است، دیگر تغییری در آن نخواهم داد، زیرا در آزادی «از هر چیزی که نام من بر آن است، به‌طور مستقیمتر و به‌معنای حقیقی‌تر کلمه، محصول مشترک ما بود، و جمله‌ای در آن نبود که با هم چند بار آن را مرور نکرده باشیم».

چند سال پیش از انتشار در آزادی، میل مطلع شده بود که او نیز مانند همسرش به‌بیماری سل مبتلاست. ناگهان به‌منظر رسید که چیزی به‌پایان زندگی و مساعی مشترکشان نمانده است و، از این‌رو، فوریت پیدا شد که تا حد امکان شمار بیشتری از اندیشه‌هایی را که از مدت‌ها پیش موضوع بحثشان بود روی کاغذ بیاورند. از جمله برجسته‌ترین این معانی، افکارشان درباره آزادی بود. سال پیش، میل مقاله‌ای را جمع به آزادی نگاشته بود، و اینک بشدت در اندیشه بود که با همسرش آنرا گسترش دهد و به‌صورت کتاب درآورد. او احساس می‌کرد که چنین کتابی سخت محل حاجت است، منتها عقیده داشت که خطر اصلی، دیگر حمله آشکار و مستقیم به آزادی نیست، و اکنون اندرزگران اخلاقی و اصلاحگران سیاسی بتدریج آزادی را می‌فرسایند و به تحلیل می‌برند، و این خطری بمراتب بزرگتر است، و در همین باب به همسرش نوشت: «این روزها تقریباً همه برنامه‌های اصلاحگران اجتماعی در حقیقت آزادی‌گش است».

هاریت سخت از آن فکر به‌شوق آمد، و میل نتیجه گرفت که این مهمترین کاری است که «در چند سال بقیه عمرمان ممکن است بدان دست بزنیم»، و با اصابت نظر پیش‌بینی کرد که کتاب «غوغایی بر پا خواهد کرد» و «ما باید آنچه را نمی‌خواهیم ناگفته بگذاریم حتی الامکان هرچه بیشتر در آن بگنجانیم».

در آزادی نیز مانند تمام نوشته‌های سیاسی بزرگ، واکنشی در برابر خطر بود. کسی که سالها پیش میل را نسبت به این خطر هوشیار کرده بود، آلکسی دو توکویل در کتاب گرانمایه دموکراسی در امریکا^۳ بود.

1. John Stuart Mill, *On Liberty*.

2. *Autobiography*.

3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*.

توکویل رشد دموکراسی اجتماعی را به هر حال اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و عنادی با آن نداشت؛ اما برخی گرایشهای خطرناک در آن می‌دید که ماهیت کلی آنها را در عبارت «استبداد اکثریت» خلاصه می‌کرد. اندیشهٔ توکویل بیش از هر چیز معطوف به استبداد ظریفی بود که رسوم و اعتقادهای ارزشهای همگانی بر باورهای شخصی اعمال می‌کند، نه قوانین دموکراتیک یا تصمیمها و اقدامات سیاسی علنی و عمدی افراد غیرآزادپخواه. میل در ضمن بررسی کتاب توکویل در مجلهٔ ادینبورو دی‌ویو^۱، با او ابراز موافقت کرد که استبداد عمده‌ای که این روزها باید از آن ترسید «استبداد فکری و روحی است، نه جسمانی»، و افزود همان گرایشهای خطرناکی که توکویل در امریکای دموکراتیک دیده است، در انگلستان نیز در کار است و نظام اجتماعی کشور اخیر چنان گرفتار ساختار طبقاتی است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را دموکراتیک دانست.

میل در کتاب در آزادی، موضوع بحث توکویل را دوباره پیش می‌کشد و بتأکید می‌گوید نباید تصور کرد که «استبداد اکثریت» عمدتاً از طریق مراجع دولتی به کار می‌افتد؛ دموکراسی اجتماعی می‌تواند «استبداد اجتماعی و حشمت‌اکثر و قویتری از بسیاری اقسام ظلم و جور سیاسی به بار آورد، زیرا اگرچه بندرت متکی به آنگونه مجازاتهای شدید است، کمتر راه گریزی باقی می‌گذارد و در جزئیات زندگی بمراتب عمیقتر رخنه می‌کند و روح را به اسارت می‌کشاند».

امروز که بالنسبه کمتر کسی، به استثنای همجنس‌گرایان، رسوم و عادات و اخلاقیات جامعهٔ ما را ظالمانه و خفقان‌آور احساس می‌کند، برای تجسم جو اخلاقی سنگین و نفس‌گیری که افراد طبقهٔ متوسط انگلستان در روزگار میل در آن می‌زیستند، باید احتمالاً از نیروی تخیل تاریخی یاری گرفت. یکی از متفکران به نام ر. ب. مکالم^۲، در مقدمه‌ای به کتاب در آزادی (چاپ آکسفورد، ۱۹۴۶)، تفاوت بزرگ انگلستان امروز را با انگلستان نیمهٔ قرن نوزدهم از حیث آزادی سیاسی و آزادی اجتماعی، چنین با نکته‌سنجی بیان می‌کند: «اگر یک جوان امروزی باز می‌گشت به دههٔ ۱۸۶۰ و ثروت متوسطی نیز می‌داشت، به شگفت می‌آمد از آسایش زندگی و

1. *The Edinburgh Review*.

2. R.B. McCallum

توقعات ناچیز دولت از او و بار سبک مالیاتی... از قید گذرنامه و دستورهای چاپی و پروانه و مقررات آزاد می‌بود. اما از سوی دیگر، در بسیاری امور مربوط به زندگی خصوصی و فکری و روابط عاشقانه و نظریات مذهبی و علمی و مناسبات جنسی می‌دید در تنگنای عقاید خشک مکتبی است و در گفتار و کردار باید با احتیاطی توانفرسا عمل کند.

میل قبول داشت که اعتقادهای ارزشهای سفت و سخت عهد ملکه ویکتوریا [در قرن نوزدهم] — یا به قول خودش «ناپرداری صرفاً اجتماعی ماه — به شیوه‌ای بی‌سروصدا و بنسبت بی‌آزار عمل می‌کند و بدون جریمه یا زندان یا کشتن تأثیر می‌گذارد و حتی به «دگراندیشان مبتلا به مرض فکر کردن» اجازه می‌دهد دست کم در خلوت و به شرط پنهان نگهداشتن عقاید نامتعارفشان از دنیای خارج، عقلشان را به کار بیندازند. میل عقیده داشت این برنامه «برنامه راحتی است برای حفظ آرامش در جهان اندیشه و ادامه دادن به همه چیز مانند گذشته. ولی بهایی که باید در ازای اینگونه صلح و آرامش در حوزه تعقل و تفکر پرداخت قربانی کردن سراسر شهامت اخلاقی انسان است.» میل معتقد بود این «یوغ افکار [عمومی]» آنقدر سنگین شده است که معاصران وی تنها در بازرگانی و صنعت می‌توانند مستقل و با جدیت عمل کنند.

میل پیش‌بینی می‌کرد که وقتی اکثریت مردم از قدرت خویش آگاه شوند، وسوسه خواهند شد که در استفاده از آن افراط کنند، و همان‌گونه که افکار عمومی به حریم آزادی اجتماعی تجاوز کرده است، حکومت نیز به عرصه آزادی مدنی تجاوز خواهد کرد. نظر شخصی من این است که این پیش‌بینی یأس‌آور در این مملکت [یعنی انگلستان] به حقیقت نپیوسته است. البته زمانی به نظر می‌رسید که شاید بپیوندد. در دهه ۱۹۳۰، بعضی از متفکران سوسیالیست چپ‌گراتر بر این نظر بودند که برای پیش‌گیری از حرکت‌های ضد انقلابی جناح راست، هر حکومت منتخب حزب کارگر باید در نخستین گام، قانونی از تصویب مجلس بگذراند که به دولت اجازه دهد برنامه سوسیالیزه کردن امور را به موجب یک سلسله دستورهای وزارتی سرعت به اجرا بگذارد. اگر چنین می‌شد، پیشگویی میل واقعاً درست از آب درمی‌آمد. ولی در عمل، حکومت کارگری مصدر کار از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ دست به هیچ اقدام حادّی برخلاف قانون اساسی نزد. البته شهروند امروزی بریتانیا بیش از

ایام قبل از جنگ جهانی اول در تنگنای قوانین و مقررات است، اما هنوز بیش از شهروند هر جامعه‌ای در جهان که کمتر به شیوه‌های دموکراتیک بر آن فرمان رانده شود از آزادی مدنی بهره‌مند است.

پس این از خطری که کتاب در آزادی به قصد مبارزه با آن نگاشته شده بود. اکنون ببینیم مبارزه چگونه می‌بایست صورت بگیرد. میل می‌گفت به هیچ‌گونه حق طبیعی آزادی استناد نخواهم کرد: «من از هر مزیتی که امکان داشته باشد از مفهوم کلی و انتزاعی حق، یعنی چیزی مستقل از سودمندی، عاید استدلالم شود، چشم می‌پوشم. به عقیده من، در مسائل اخلاقی، بالاترین مستند همانا سودمندی است.» پدر او، جیمز میل، مرید و یاریگر عمده جرمی بنتم (۱۸۳۲-۱۷۴۸)، بنیادگذار مکتب انگلیسی اصالت سودمندی یا سودنگری بود و تحصیلات اولیه پسر خود را شخصاً سرپرستی کرده بود. (برنامه درسی شگفت‌انگیز جان استوارت میل در نخستین صفحه‌های کتاب او، زندگی من، تشریح شده است). پس اصل سودمندی، یا سودنگری، کاملاً به جان استوارت میل تلقین شده بود. به موجب فکر محوری در مکتب سودنگری، هر چیزی باید بر این پایه مورد داوری قرار گیرد که آیا به بیشترین شادی و خوشبختی بیشترین عده کمک می‌کند یا نه. اما میل در جوانی، پس از یک بحران عاطفی شدید، احساس کرد این اصل بیش از حد تنگ و محدود است و باید با اصول ارضاء‌کننده‌تری از نظر عاطفی، تکمیل شود. البته او هرگز رسماً اصل سودمندی را رها نکرد و پیوسته آن را به عنوان زمینه استدلال‌هایش به طرفداری از آزادی نگاه داشت. اما در کتاب در آزادی، اصلی که عمدتاً و مستقیماً بر آن تکیه دارد اصل دیگری است که در بیان آن چنین می‌نویسد: «هدف از این رساله قائل شدن به اصلی بسیار ساده است که بحق باید بر رفتار جامعه با فرد از حیث مجبور ساختن یا مهار کردن او مطلقاً حاکم باشد، خواه وسیله‌ای که به کار می‌رود زور جسمانی باشد... یا الزام اخلاقی ناشی از افکار عمومی. آن اصل این است که یگانه هدفی که آدمیان اجازه دارند برای وصول به آن منفرداً یا مجتمعاً در آزادی عمل یکی از افراد خویش تصرف کنند، صیانت نفس است؛ و تنها مقصودی که به منظور رسیدن به آن، ممکن است بحق بر هر عضوی از جماعتی متمدن برخلاف اراده وی اعمال قدرت شود، بازداشتن او از آسیب رساندن به دیگران است. خیر خود او، اعم از جسمانی یا روانی، جواز کافی [برای این کار] نیست.»

این «اصل بسیار ساده» نه تنها غیر از اصل سودمندی یا سودنگری است، بلکه بظاهر حتی با آن در تعارض است، زیرا سودنگری می‌تواند ما را در مواردی ملزم به دخل و تصرف کند که «اصل بسیار ساده» میل علی‌الظاهر از مداخله ممنوع‌مان می‌کند. مثالی امروزی می‌زنیم. فرض کنید راهی نسبتاً بدون درد و آزار وجود داشت برای جلوگیری از اینکه افراد غیر معتاد، به‌سیگار کشیدن معتاد شوند. پس اگر وجود رابطه علت و معلول بین مصرف سیگار و سرطان ریه مسلم بود، به‌موجب اصل سودنگری حق داشتیم جلو افراد مذکور را بگیریم، زیرا منع استعمال دخانیات بیش از آنکه سبب رنج و مشقت شود از آن می‌کاست. اما چنین کاری، مطابق اصل میل، نادرست بود، زیرا جامعه به‌جای اینکه افراد را از آسیب رساندن به‌دیگران ممنوع سازد، به‌خاطر خیر خودشان هدف دخل و تصرف قرار می‌داد.

ممکن است اشکال شود که اغلب کسانی که سرطان ریه می‌گیرند سبب رنج و آزار دیگران، اعم از دوستان و خویشاوندان و افراد تحت تکفل خود نیز می‌شوند، و لذا «اصل بسیار ساده» میل در اینجا بضرورت مانع دخل و تصرف جامعه نیست، زیرا هدف، جلوگیری از صدمهٔ اجتناب‌پذیر به‌دیگران است، نه خیر شخصی مصرف‌کنندگان احتمالی دخانیات. این ایراد مشعر بر ضعفی مهم در اصل میل است. میل غالباً طوری استدلال می‌کند که گویی پیروی از اصل او نه‌تنها منشأ فواید بسیار خواهد بود، بلکه برای جامعه رایگان تمام خواهد شد (البته به‌استثنای اینکه فضولهایی که دیگر حق دخالت در زندگی خصوصی مردم را نخواهند داشت، از آن‌پس باید حرص و جوش بخورند و کاری از دستشان برنیاید). از نوشتهٔ او اغلب چنین برمی‌آید که جامعه فقط باید از دخالت در کارهایی خودداری کند که تأثیری به‌حال جامعه ندارند، یا اگر دارند، بقدری ناچیز است که چشم‌پوشیدنی است. حرف او بظاهر این است که جامعه فقط باید از ایجاد تضییق برای اعمالی که به‌خود عامل مربوط می‌شوند، احتراز کند. حتی چنین می‌نماید که اصل میل در واقع فقط حافظ و حارس افکار و احساسات درونی آدمیان است، نه کارهای برونی آنان. حوزهٔ محوری آزادی در نظر میل «قلمرو درونی شعور و آگاهی» است. اصل مورد نظر او در اینجا نیاز دارد به «آزادی وجدان به‌جامعترین معنا؛ آزادی اندیشه و احساس؛ آزادی مطلق عقیده و احساس در هر بابی، اعم از عملی یا نظری، علمی، اخلاقی یا الهی».

پس دیدیم که میل در آغاز رساله، اصل سودمندی را ملاک نهایی در مسائل اخلاقی قرار داد، و سپس به اصل دیگری استناد کرد که با اصل نخست کاملاً سازگار نبود، به موجب آن، جامعه می‌بایست از دخالت در زندگی اشخاص بالغ صرفاً به خاطر خیر خودشان پرهیزد، ولو چنین کاری آنان را شادتر و خوشبخت‌تر کند (و از شادی و خوشبختی هیچ‌کس دیگری نیز نکاهد). بعداً خواهم گفت که، به گمان من، آنچه میل برآستی در نظر دارد اصل سومی است که با هیچ‌یک از دو اصل مذکور کاملاً سازگار نیست، عبارت از اینکه جامعه نباید هیچ مزاحمتی برای افراد حقیقت‌جو ایجاد کند، ولو آنچه در نتیجه این جستجو بدان پی ببرند به حال جامعه خطرناک باشد. «اصل بسیار ساده» میل ظاهراً هنگامی که اعمال شخص به دیگران مربوط شود، ضامن آزادی او نیست. ولی فعلاً ببینیم میل چگونه می‌خواست از این اصل برسد به توجیه آزادی بیان و مطبوعات (به‌رغم اینکه گفته‌ها و نوشته‌های ما ممکن است بشدت به دیگران نیز مربوط شود و در حال و کار ایشان اثر بگذارد).

آزادی بحث، موضوع فصل دوم در آزادی است، و اکثر خوانندگان آن را بهترین فصل کتاب می‌دانند. میل خود اذعان دارد که رابطه آزادی بحث با «اصل بسیار ساده» وی چندان راحت و جاافتاده نیست، کما اینکه می‌نویسد: «آزادی بیان و انتشار عقاید ممکن است تابع اصل دیگری به نظر برسد، زیرا به آن بخش از رفتار فرد تعلق می‌گیرد که به دیگران مربوط می‌شود.» اما، بر طبق استدلال او، آزادی بیان عقاید و آزادی نشر عقاید «عملاً از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.» بدین ترتیب، میل در دو مرحله به نتیجه مطلوب می‌رسد. «اصل بسیار ساده» او نیازمند آزادی تفکر خصوصی است؛ و این نیز به سهم خود نیازمند بیان افکار در محضر همگان.

ولی این توجیه به نظر سست می‌رسد، زیرا استدلال را می‌توان معکوس کرد. کسی ممکن است اصل سودمندی را بپذیرد اما آزادیخواه نباشد و به میل پاسخ دهد: «من صد درصد با شما هم‌عقیده‌ام که آزادی اندیشه و آزادی بیان و انتشار عملاً از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. همچنین با شما موافقم که جامعه حق دارد از خود در برابر اعمال زیانمند و آسیب‌رسان محافظت کند. اما تصور می‌کنم شما نیز با من هم‌عقیده باشید که انتشار بعضی اقسام کتب ممکن است بسیار به حال جامعه زیانمند از کار درآید. کافی است بسنجید که انتشار بیانیه کمونیستی [مارکس و

انگلس] ممکن است مسبب چه بدبختیهایی شود. بنابراین، نتیجه می‌گیرم که اولاً جامعه حق دارد انتشارات را سانسور کند؛ و ثانیاً حتی حق دارد، با توجه به بستگی نزدیک تفکر خصوصی و اظهار عقیده در محضر همگان، بر افکار خصوصی نیز تا حدی نظارت داشته باشد.

پس «اصل بسیار ساده» میل آنقدر قوی نبود که به آنچه می‌خواست، برسد. ولی عجالتاً آن اصل را رها می‌کنیم تا بعد به آن بازگردیم، و می‌آییم بر سر بعضی از سایر دلایل مستقلى که میل به طرفداری از آزادی بحث اقامه می‌کند.

به عقیده میل، مسلّم بود که اطلاع از حقایق غیر بدیهی، خوب است و، اگر هر چیز دیگری هم به جای خود محفوظ باشد، باز هر چه ذخیره جامعه‌ای از اینگونه حقایق بیشتر شود، بهروزی آن بالاتر می‌رود. او استدلال می‌کرد که اگر بناست مقدار حقایق معلوم فزونی بگیرد، آزادی بحث دارای اهمیت اساسی است. استدلال او این بود که، خارج از حوزه منطق و ریاضیات، به صرف شنیدن فلان عقیده نمی‌توانیم به حقیقت آن پی ببریم؛ همچنین نمی‌توانیم به احساس یقینی که داریم تکیه کنیم (زیرا عقیده‌ای ممکن است نادرست باشد ولو احساس کنیم که بیقین درست است). آنچه به ما حق می‌دهد با اطمینان به عقیده‌ای قائل شویم، چیزی جز این نمی‌تواند باشد که بدانیم آن عقیده تاکنون از بوتۀ انتقادهای دقیق مخالفان سر بلند بیرون آمده است. پس حتی در موردی که عقیده‌ای موروثی و تقلیدی واقعاً درست باشد و عقیده ارتدادی و مخالف آن نادرست، باز هم منع و جلوگیری از عقیده نادرست خیانت به حقیقت است، زیرا چنین کاری ما را از امکان آزمودن عقیده درست محروم خواهد کرد، و هر چه عقیده درستی کمتر آزموده شود، دلیل کمتری بر صحت آن در دست خواهیم داشت و از آنچه در ذات آن نهفته، یعنی معنا و قدرتش، بی‌خبرتر خواهیم ماند. وقتی حقایق از انتقاد محفوظ نگاه داشته شوند، می‌خشکند و به صورت جزئیات درمی‌آیند، و پیشرفت فکری و عقلی کند و سرانجام متوقف می‌شود. به نوشته میل: «همینکه میدان از دشمنان خالی شد، معلمان و متعلمان هر در مواضع خود به خواب می‌روند.» وانگهی، اگر انسان از عقاید مخالف بی‌خبر باشد، چسبیدن به هیچ عقیده‌ای، ولو عقیده‌ای صحیح، عقلایی نیست، زیرا: «کسی که فقط دعاوی خویش را در قضیه‌ای بداند، چیزی از آن

نمی‌داند. دلایل او ممکن است قوی باشد و هیچ‌کس موفق به ابطال آنها نشده باشد. ولی اگر خود نیز نتواند دلایل طرف مقابل را ابطال کند، و حتی نداند که آن دلایل چیست، اساسی برای ترجیح هیچ‌یک از دو عقیده نخواهد داشت.»

البته ممکن است عقیده‌ای ارتدادی درست و عقیده‌ای تقلیدی نادرست باشد، یا—چنانکه بیشتر روی می‌دهد—هر دو از جهتی صحیح و از جهتی سقیم باشند. مأمور دولتی سانسور نمی‌تواند از پیش بداند که آیا فلان عقیده تقلیدی کلاً صحیح است، زیرا تازه پس از برخورد عقاید و آراء می‌توان آغاز به سنجش قوت و ضعف آن کرد. به نوشته میل: «نهایت تفاوت وجود دارد میان اینکه عقیده‌ای را صحیح فرض کنیم چون در هیچ فرصتی در معارضه ابطال نشده است، و اینکه صحت آن را مسلم بشمریم برای اینکه نگذاریم ابطال شود.»

در آزادی و کتاب داروین، بنیاد انواع، هر دو یک سال منتشر شدند، و شاید بتوان گفت که، به نظر میل، رشد دانش و معرفت تابع نوعی فرایند تکاملی بود که، بر طبق آن، اگر تنازع بقا شدت کافی داشت، عقاید راست و درست نیرومندتر و پر شمارتر می‌شدند. به اتکای چنین برداشتی از پیشرفت فکری و عقلی به سوی حقیقت بود که میل در آغاز دومین فصل در آزادی این عبارات والا را نوشت: «بدی خاص جلوگیری از بیان عقیده مخالف این است که از نوع بشر دزدی می‌شود، از آبهندگان مانند نسل کنونی، از مخالفان آن عقیده حتی بیش از قاتلان به آن. اگر عقیده مزبور درست باشد، آنان از امکان معاوضه خطا با حقیقت محروم می‌مانند؛ و اگر نادرست باشد، فایده‌ای به همان بزرگی، یعنی ادراک روشتر و ارتسام زنده‌تر حقیقت از دستشان می‌رود که محصول برخورد آن با خطاست... اگر همه نوع بشر منهای یک تن جملگی بر یک عقیده بودند و تنها یک شخص بر عقیده مخالف بود، همان‌گونه که آن یک شخص حق نداشت، اگر در قدرت او بود، صدای نوع بشر را خاموش کند، نوع بشر نیز حق نداشت صدای آن یک شخص را خاموش کند.»

«در باب فردیت» عنوان فصل سوم در آزادی است. پیام میل این است که هریک از ما باید انسانی «خودساخته» باشیم، به معنای کسی که عقایدش را خودش شکل می‌دهد و برنامه زندگی‌اش را شخصاً تنظیم می‌کند، نه کسی که عقاید دست دوم دارد و به همین راضی است که با مردم در شرایط یکسان زندگی کند. در این زمینه،

میل حتی حاضر به آفرین گفتن به افراد غریب احوال و شگفت رفتار بود، ولو چنین کسان، نه برای رسیدن به هدفی فردی، بلکه صرفاً برای اینکه با دیگران فرق داشته باشند اطوار و رفتار شگفت بروز دهند. به نوشته او: «در این عصر و زمانه، صرف اینکه کسی نمونه ناهم رنگی باشد، و به صرف اینکه در برابر رسم و عادت زانو خم نکند، فی حد ذاته خدمتی به شمار می رود.» چون «استبداد افکار [عمومی]»، احوال و رفتار نامتعارف را «سزاوار نکوهش» می داند، به همین دلیل خوب است که «مردم شگفت رفتار باشند.» باید توجه داشت که میل گرچه با شگفت رفتاری موافق است، ولی در حقیقت آن را از جهت بهم زدن رسوم و عادات، ارزشمند می داند، نه به خاطر خود آن. آنچه میل واقعاً می خواست، نفس حالات و حرکات غریب نبود؛ مطلوب او جامعه ای بود که هر فردی در آن، مطابق قوا و استعدادهایی که دارد، به شیوه متمایز خودش زندگی کند. دلایل میل در اینجا مشابه دلائلی در دفاع از آزادی بیان است، بدین معنا که هرچه تنوع و تضاد میان شیوه های زندگی افراد بیشتر باشد، احتمال پیشرفت به سوی کشف شیوه های بهتر زندگی افزونتر است. به نوشته او: «همان طور که تا نوع بشر به حد کمال نرسیده، وجود آراء و عقاید مختلف سودمند است، همچنین مفید است که آزمایشهای گوناگون در خصوص زندگی مردم وجود داشته باشد؛ و تا جایی که سبب آسیب و زیان به دیگران نگردد، به انواع شخصیتها آزادانه میدان داده شود؛ و ارزش شیوه های گوناگون زندگی تا هنگامی که کسی فکر کند در خور آزمودن است، عملاً به اثبات برسد. مختصر آنکه مطلوب است در اموری که به دیگران مربوط نمی شود، فردیت مجال عرض اندام پیدا کند.»

رویه مرفته، دلایل میل به طرفداری از آزادی بیان قانع کننده تر از دلایل او در دفاع از فردیت بود. آن دسته از خوانندگان قرن نوزدهم که احساس می کردند ماشین بخار به مناطق روستایی انگلستان لطمه زده است، احتمالاً موافق نبودند که آهنگر و کشیش و کشاورز دهکده یکسره باید در عادات فکری خویش تجدید نظر کنند و خواسته و دانسته و از باب آزمایش، از نو برای زندگی خود برنامه بریزند.

من شخصاً فکر می کنم که اندیشه های میل درباره آزادی بیان، در اساس درست است، و از چیرگی آنها در هر جایی که اشخاص بالغ با هم زندگی کنند، خوشوقت خواهم شد. ولی تصور او از فردیت، به نظر من، بیشتر دارای ارزش اصلاحی است

و هر جا غلبه با عقاید ضد آن باشد، باید شنیده شود، نه اینکه به جای آنها غلبه پیدا کند. در واقع، مطابق اصول خود میل، ما باید از ایجاد کیش و مذهبی به نام فردیت احتراز کنیم. به موجب اصول مذکور، فضای عقاید اخلاقی فقط باید برای کسی توانفرسا باشد که با اعمالش سبب آزار دیگران شود، نه برای کسی که به احدی آزار نمی‌رساند ولی، در عین حال، آنچنان که شایسته است در زندگی شهامت و میل به آزمایش و تمایز و تشخیص نشان نمی‌دهد. اگر کسی بی آنکه خود متوجه باشد آهسته آهسته به زندگی عادی و متعارف و بی آزار خو بگیرد، بنا به اصل عدم مداخله‌ای که خود میل وضع کرده است، حق نداریم با توسل به فشار اخلاقی و روحی بزور او را از آن طرز زندگی بازداریم.

من شک دارم که میل واقعاً می‌خواست مردم را وادارد که فردگرا شوند و با دیگران فرق داشته باشند. خواست او بیش از هر چیز این بود که مردم در تنگنای افکار عمومی گرفتار نشوند و فردیتشان را از دست ندهند و از تقلید بی‌تصرف و همرنگی با جماعت دست بردارند. شاید او می‌پذیرفت که استدلالش در دفاع از فردیت قدری یکجانبه است، زیرا در آن تصدیق نمی‌شود که وجود رسوم حاضر و آماده‌ای که می‌توانیم از آنها پیروی کنیم بی آنکه هر بار مجبور باشیم بر مبنای اصول اولیه بیندیشیم که چه رفتاری باید در این زمینه داشته باشیم، چقدر به صرفه جویی در وقت و زحمت کمک می‌کند. به یاد بیاوریم که، به گفته خود میل: «تاکنون هرگز هیچ کاری نشده که کسی آنرا نخستین بار انجام نداده باشد، و هر چیز خوبی که وجود دارد ثمره ابداع و ابتکار است.» همچنین می‌توان پذیرفت که هریک از شیوه‌های مرسوم رفتار، اصلاح‌پذیر است. ولی، از سوی دیگر، نباید از یاد ببریم که در کوشش برای اصلاح هر شیوه کردار یا هر نهادی، باید به انواع شیوه‌های عملی و نهادهایی تکیه کنیم که فعلاً در صدد اصلاح آنها نیستیم. ثبات نهادهای اخیر احیاناً شرط لازم اصلاح عقلانی نهادهای مورد نظر است. می‌توان اول فلان رسم را ترک کرد و سپس رسمی دیگر را؛ اما نمی‌توان همه رسوم را یکسره کنار گذاشت. تصور می‌کنم میل احتمالاً با این سخن موافق می‌بود.

اگر هاریت همسر میل نمرده بود، در آزادی پیش از انتشار یک بار دیگر نیز مورد تجدید نظر قرار می‌گرفت. اگر از ما می‌پرسیدند میل داشتید چگونه تجدید نظری در آن صورت بگیرید، چه جواب می‌دادیم؟

من قبل از همه چیز دوست داشتم میل و همسرش صورت‌بندیهای متعدد آن «اصل بسیار ساده» را بازبینی کنند، یعنی کوششهای مختلفشان را برای تعیین مرز بین آنچه فقط تحت حاکمیت فرد قرار می‌گیرد و آنچه در قلمرو جامعه واقع می‌شود. گاهی میل این خط مرزی را میان دو بخش زندگی فرد می‌کشد: اول قسمتی که تنها به خودش مربوط می‌شود (یا به قول او «رفتار شخصی محض»)، و دوم آنکه به دیگران ربط پیدا می‌کند. میل تصدیق داشت که بعضی از مردم ممکن است این تمایز را غیرعملی بدانند، و خود نخستین کسی بود که زبان به انتقاد از آن گشود (انتقادی که بعدها به کرات از سوی منتقدان نیز تکرار شد). به نوشته او: «ممکن است بپرسند که چگونه هیچ بخشی از رفتار یکی از افراد جامعه می‌تواند نزد دیگران غیرقابل اعتنا باشد؟ هیچ‌کس موجودی کاملاً جدا و مجزا نیست؛ محال است کسی دست به کاری بزند که لطمه‌ای جدی یا دائمی به او برساند بی آنکه آسیب لااقل دامنگیر بستگان نزدیک وی شود و غالباً از آنان نیز بمراتب فراتر رود... و به فرض هم که کسی با صفات ناپسند یا نابخردیهای خویش به دیگران مستقیماً آسیب نرساند، ممکن است گفته شود که باز با سرمشی که می‌دهد آزارنده است.» چنانکه میل خود نیز اذعان داشت، وقتی تمایز بدین سان برقرار شود، به استثنای حاکمیت بر افکار و احساسات خصوصی، دیگر کمتر چیزی برای فرد باقی می‌گذارد. اما، همان‌طور که جی. سی. ریس [مؤلف کتاب میل و نخستین منتقدان او]^۱ تأکید کرده است، تمایزی که میل بدان قائل می‌شود بین رفتاری است که به منافع دیگران ضرر می‌زند و رفتاری که ضرر نمی‌زند. این فرق زمینه گسترده‌تری برای فرد باقی می‌گذارد، زیرا رفتاری ممکن است در دیگران تأثیر منفی داشته باشد بی آنکه به منافعشان زیان برساند. اگر کسی معشوق کس دیگری را از دستش بیرون بیاورد، شاید بشدت او را ناراحت کند، اما نمی‌توان گفت به منافعش لطمه زده است به معنایی که اگر مثلاً کارگری را از اتحادیه بیرون کنند، دیگر نخواهد توانست از مهارت خویش بهره برد، و، بنابراین، به منافعش زیان خواهد رسید. گاهی میل کمی جلوتر می‌رود و فرق می‌گذارد میان رفتاری که سبب لطمه مسلم به منافع دیگران

1. J.C. Rees, *Mill and his Early Critics* (London, 1956).

می‌شود (یا خطر چنین لطمه‌ای را به وجود می‌آورد) و رفتاری که این طور نیست. این فرق هم باز میدان را برای فرد وسیعتر می‌کند. فی‌المثل، اگر کسی در بورس یکباره تعداد کثیری سهام بفروشد و سبب کاهش جزئی بهای سهام شود، گرچه در منافع سایر سهامداران تأثیر منفی می‌گذارد، اما نمی‌توان گفت که لطمه مسلم به آنان زده است.

فرض کنیم میل یک صورت‌بندی منسجم و خالی از ابهام به جای این چند صورت‌بندی آورده بود که بدون مابینت با فکر بنیادی او، بیشترین امکان را به فرد می‌داد. آیا حتی آن صورت‌بندی واحد اساس کافی برای دفاع او از آزادی بیان و مطبوعات فراهم می‌ساخت؟

تصور نمی‌کنم. خود میل قبول داشت که در بعضی مواقع آزادی بیان را ممکن است بحق محدود کرد. فرض کنید کسی مقاله‌ای در روزنامه انتشار دهد و دلیل بیاورد که تاجران غله باعث گرسنگی تنگدستان می‌شوند. میل می‌گوید نباید مزاحم نویسنده مقاله شد، ولی می‌افزاید این فرق دارد با ارائه عین همان دلایل در ضمن سخنرانی برای او یا بش هیجانزده‌ای که در برابر خانه فلان تاجر غله جمع شده‌اند. به عقیده میل، عمل اخیر «حقاً سزاوار کیفر است».

اما ممکن است کتابی وجود داشته باشد که بشود عاقلانه پیش‌بینی کرد چندی پس از انتشار به لطمه‌ای بمراتب شدیدتر از لطمه آن سخنرانی در برابر خانه تاجر غله خواهد انجامید. آیا باز هم بنا به اصولی که میل وضع کرده است، جامعه حق جلوگیری از انتشار آن کتاب را نخواهد داشت؟ یا سلسله مقالات علمی را در نظر بگیرید که ساختن بمب هسته‌ای را امکان‌پذیر ساخت. آیا انتشار آن مقالات و تحقیقات نمی‌بایست ممنوع شود؟

بیشتر گفتم که میل در استدلال به طرفداری از آزادی به سه اصل جداگانه تکیه دارد: نخست، اصل سودمندی؛ دوم، اصل منع مداخله در اعمالی که به خود شخص مربوط می‌شود (که بیان او را از اعمال موجب لطمه به منافع دیگران تکمیل می‌کند)؛ و سوم، اصلی که ممکن است نام آن را اصل حقیقت‌جویی گذاشت (بدین معنا که جلوگیری از بیان هر عقیده‌ای، درست یا نادرست، خیانت به حقیقت است). اعتقاد راسخ من این است که دو اصل اول، نه هیچ یک بتنهایی و نه هر دو با هم، از قدرت کافی برای اثبات مدعای او بهره‌مند نیستند، و میل در واقع با تکیه بر آنها، پایه مدعای خود را سست کرده است. فرض کنید او قدری فاصله می‌گرفت و آن دو

اصل را تقریب‌هایی جالب نظر و بسیار ارزشمند ولی تا حدی معیوب می‌دید. در این صورت، او چگونه ممکن بود رد این پیشنهاد را توجیه کند که نوشته‌های سیاسی خطرناکی مانند پیه‌تیه کمونیستی [مارکس و انگلس]، یا آثار خطرناکی از لحاظ تکنولوژی همچون مقالات آینشتاین و نیلس بور و فریش، باید سانسور شوند؟ شاید به دلایلی بدین شرح: «حقیقت جویی کاری پرخطر است. ممکن است به جامعه فایده‌هایی برساند. اما ممکن است خطرهای بزرگی نیز داشته باشد. ما نمی‌توانیم پژوهشهای آدمیان را به نحوی مهار کنیم که بدون هیچ خطری فقط منشأ فایده شود. پس باید یا از طلب حقیقت دست بکشیم یا خطرها را نیز بپذیریم. ولی به فرض هم که دست کشیدن از حقیقت جویی به خاطر سلامت و امنیت امکان داشت، این کار دون شأن انسان بود. نباید گمان کنیم (چنانکه از خواندن عبارات تجدیدنظرنشده در آزادی ممکن است به این گمان رسید) که آزادی رایگان به دست می‌آید. باید بفهمیم که آزادی امکان دارد بسیار گران تمام شود؛ باید حاضر به پرداخت چنین بهای سنگینی باشیم.»

با اینهمه، به یاد بیاوریم که هدف میل استدلال به طرفداری از آزادی بود، و استدلال متین و متقن. متها وقتی کسی به طرفداری از اصلی استدلال می‌کند که نزد او از هر اصلی ارزشمندتر است، چیزی نامعقول روی می‌دهد. قائل شدن به اصلی مانند اصل الف فرق دارد با استدلال به طرفداری آن. ولی کسی که بخواهد به طرفداری از الف استدلال کند، باید به اصول دیگری مانند ب و ج استناد کند. اما اگر الف نزد او از همه اصول ارزشمندتر باشد، پس ب و ج در نظر او کمتر ارزش دارند. بنابراین، اصل بالاتر بر پایه اصول پایتتر توجیه می‌شود، و اصول پایتتر ممکن است برای توجیه مؤثر آن کافی نباشند. من گمان می‌کنم در استدلال میل به طرفداری از آزادی نیز چیزی مشابه این روی داده است، و نابهنجاریهای که دیدیم به این سبب پدید آمده است.

ولی در آزادی با وجود همه نقایص، هنوز کتاب مهمی، بویژه برای هواخواهان دموکراسی، است. برخی گرایشهای نهفته «آزادی‌گش» را در دموکراسی سیاسی و اجتماعی آشکار می‌سازد و از این راه برای مهار کردن آنها به ما یاری می‌رساند.

آزادی و عقل و سنت *

فریدریش فون هایک در ۱۸۹۹ در وین به دنیا آمد. پس از اخذ درجه دکتری حقوق و علوم سیاسی از دانشگاه آن شهر، در ۲۷ سالگی به مدیریت مؤسسه پژوهشهای اقتصادی اتریش منصوب شد و در ۳۲ سالگی به کرسی استادی اقتصاد در دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی لندن رسید. در ۱۹۵۰ به آمریکا رفت و استاد علوم اجتماعی در دانشگاه شیکاگو شد. دوازده سال بعد به اروپا بازگشت و تا ۱۹۷۷ در آلمان (دانشگاه فرایبورگ) و اتریش (دانشگاه زالتسبورگ) در سمت استادی تدریس کرد و در ۱۹۷۴ به دریافت جایزه نوبل در اقتصاد مفتخر شد. هایک غیر از اقتصاد، در فلسفه سیاسی و روش علمی و روانشناسی و تاریخ اندیشه‌ها نیز صاحب آثار عمیق و ارزنده است و یکی از معتبرترین و پرنفوذترین متفکران عصر ما به شمار می‌رود و نزدیک ۲۰۰ نوشته از او به چاپ رسیده است. محور اندیشه او، چه در اقتصاد و چه در تعقل سیاسی، همواره مخالفت با تحلیلهای مارکسیستی قرنهای نوزدهم و بیستم و انتقاد از نظریات کینز و سیاستهای متأثر از افکار او و مداخله دولت بوده است و طرفداری سرسختانه از بازار آزاد و اقتصاد پولی و آزادیهای فردی. او یکی از نخستین کسانی بود که تورم هولناک و سقوط اقتصادی عظیم دهه ۱۹۲۰ را پیش‌بینی کرد. آثار هایک در اقتصاد، مانند دو کتاب مهم سود و بهره و سرمایه‌گذاری (۱۹۳۹) و

* F. A. Hayek, «Freedom, Reason, and Tradition,» *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), pp. 54-70.

[پانوشتهای مفصل نویسنده حذف شده مگر در مواقعی که جنبه کتابشناسی داشته است. (مترجم)]

نظریه خالص سرمایه (۱۹۴۱) بسیار تخصصی و از حیث جامعیت کم نظیر است. در سیاست و علوم اجتماعی اندیشه‌های وی تأثیر ژرف در روشنفکران و دولتمردان غربی داشته است. محور توجه وی ارزشها و آزادیهای فردی است. به عقیده هایک، سیاستهای سوسیالیستی و سوسیال دموکراتیک در زمینه‌هایی همچون تأمین اجتماعی و توزیع ثروت و اشتغال همگانی و تصدی و سرمایه‌گذاری بخش عمومی، ضرورتاً به نابودی آزادیهای فردی می‌انجامد. تنها دو حوزه مشروع برای دخالت دولت وجود دارد: فراهم آوردن چارچوبی برای فعالیت بازار، و تأمین خدماتی که بازار از عرضه آنها ناتوان است. به اعتقاد هایک، آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. نظام سیاسی باید به نحوی کار کند که در چارچوب قانون به فرد آزادی دهد. این اندیشه‌ها در کتابهایی مانند راه‌بندگی (که به‌بیت زبان ترجمه شده) و آرمان‌سیاسی حکومت قانون و تأسیس آزادی و قانون و قانونگذاری و آزادی با استدلالی قوی و نثری شیوا به تفصیل بیان شده‌اند و در صورت‌بندی مشی اقتصادی و سیاسی بسیاری از کشورهای اروپایی از دهه ۱۹۷۰ تا امروز تأثیر تعیین‌کننده داشته‌اند. هایک در ۱۹۹۲ چشم از گیتی فرو بست.

ع. ف.

۱. دو سنت آزادی

آزادی، وضع طبیعی نیست؛ ساخته تمدن است، ولی به قصد و عمد به وجود نیامده است. نهادهای ویژه آزادی نیز مانند همه چیزهای دیگر محصول آزادی، به این جهت تأسیس نشدند که مردم فواید آنها را پیش‌بینی می‌کردند. آدمیان پس از اینکه آزادی حکمفرما شد و مزایا و منافع آن را شناختند، در صدد تکمیل و گسترش آن برآمدند و خواستند بدانند جامعه آزاد چگونه کار می‌کند. پرورش و تکامل نظریه آزادی به این وجه، عمدتاً در قرن هجدهم و در دو کشور صورت گرفت: یکی انگلستان که مژه آزادی را چشیده بود، دیگری فرانسه که از آن خبر نداشت.

از این‌رو، ما تا امروز دو سنت مختلف در مورد نظریه آزادی داشته‌ایم: یکی تجربی و فارغ از قید دستگاههای یکپارچه نظری، دیگری نظری و عقلی؛ اولی بر پایه تعبیر سنتها و نهادهایی که خودانگیخته رشد کرده بودند ولی کاملاً درک

نمی‌شدند؛ دومی به منظور ساختن آرمانشهری که برای برپا داشتن آن غالباً کوشش شده اما هرگز به حقیقت نپیوسته است. سنت عقلی و دلنشین و بظاهر منطقی فرانسوی که فرض را بر وجود نیروی نامحدود عقل آدمی می‌گذارد و از این رهگذر او را غرقه در غرور و مباهات می‌کند، بتدریج تأثیر و نفوذ بیشتری یافته است؛ سنت کم‌سخن و پوشیده‌تر انگلیسی بمرور رو به‌نشیب گذاشته است.

آنچه فرق این دو را پوشیده داشته این بوده که سنت فرانسوی آزادی عمدتاً از کوشش برای تعبیر و آشکار ساختن معنای نهادهای انگلیسی سرچشمه گرفته است، و برداشتهای کشورهای دیگر از آن نهادها اغلب بر توصیفات نویسندگان فرانسوی استوار بوده است. در نهضت آزادیخواهی سده نوزدهم، هنگامی که حتی آزادیخواهان بزرگ بریتانیایی به‌سستهای فرانسوی و انگلیسی متسایباً استناد می‌کردند، سرانجام این سنن دوگانه آنچنان با هم در آمیختند که کار به‌اشتباه و التباس رسید. آنچه فرق بنیادی این دو سنت را بالاخره کلاً از نظر پنهان ساخت، پیروزی رادیکالهای فلسفی پیرو بتم^۱ بر «ویگها» بود. در ادوار اخیر، فرق مذکور به‌صورت تعارض دموکراسی آزادیخواه با دموکراسی «سوسیال» یا توتالیتار از نو ظهور کرده است.

فرقی که از آن یاد کردیم، در نیمه قرن گذشته بهتر از امروز درک می‌شد. در همان سالی که اروپا در آتش انقلابها فرو رفت و دو سنت ذکر شده در هم آمیختند، فرانسیس لیبر، فیلسوف سیاسی برجسته آلمانی-امریکایی، در شرح تقابل آزادی بر طبق سنت انگلیسی و آزادی مطابق سنت فرانسوی چنین نوشت: «طرفداران آزادی به‌سبک فرانسوی سراغ آن‌را در حکومت می‌گیرند؛ اما بر وفق نظر هواخواهان آزادی به‌سبک انگلیسی، این جستجو بیهوده است. از لوازم ضروری

۱. Jeremy Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲). فیلسوف و حقوقدان انگلیسی و از بنیادگذاران مکتب سودنگری. (مترجم)

۲. the Whigs. حزب ویگ در قرن هفدهم در انگلستان به‌وجود آمد و در سده‌های هجدهم و نوزدهم یکی از دو حزب عمده آن کشور به‌شمار می‌رفت و سنتاً طرفدار قدرت پارلمان و اصلاحات سیاسی و اجتماعی و مخالف اختیارات شاه و نیای فکری و ایده‌نولوژیک حزب لیبرال و بعدها حزب کارگر بود. (مترجم)

نظریه طرفداران آزادی به سبک فرانسوی یکی این است که فرانسویان اوج تمدن سیاسی را سازمان یافتگی می دانند، یعنی اوج مداخله دولت. ملاک اینکه این مداخله به معنای آزادی است یا استبداد، صرفاً این است که چه کسی مداخله می کند و مداخله به سود کدام طبقه صورت می پذیرد. اما به موجب نظر طرفداران آزادی به سبک انگلیسی، این مداخله همیشه به معنای حکومت مطلقه است یا حکومت اشراف، و دیکتاتوری کنونی کارگری چیزی جز اشرافیت سازش ناپذیر کارگران نیست.^۱

در مدتی که از نگارش جمله های بالا می گذرد، سنت فرانسوی همه جا به طور روزافزون جای سنت انگلیسی را گرفته است. برای تفکیک این دو از یکدیگر، ضروری است به هر کدام به صورت ناب و آغازین آن در قرن هجدهم بنگریم. آنچه ما به آن «سنت بریتانیایی» گفته ایم، به دست گروهی از فیلسوفان اسکاتلندی به رهبری دیوید هیوم و آدام اسمیت و آدام فرگوسن^۲، و به همت پیروان همروزگارشان جوسایا تاکر^۳ و ادموند برک^۴ و ویلیام پیل^۵، عمدتاً با استناد به سنت منبعث از قوانین عرفی به قالب بیان ریخته شد. در مقابل، به سنت عصر روشنگری فرانسه برمی خوریم که از عقلگرایی دکارت اشباع بود و اصحاب دایرة المعارف و روسو و فیزیوکراتها و کندرسه^۶ معروفترین نمایندگان آن به شمار می روند. بدیهی است این بخش بندی دقیقاً منطبق با مرزبندی کشورها نیست. فرانسویانی مانند متسکیو و بعدها بنژامن کنستان^۷، و مهمتر از همه، توکویل احتمالاً به سنت بریتانیایی نزدیکترند تا به سنت فرانسوی. از سوی دیگر، هابز یکی از بانیان سنت عقلی بود که از بریتانیا برخاسته بود، و همچنین باید ذکر کرد از نسلی از

1. Francis Lieber, «Anglican and Gallican Liberty» (1849), reprinted in *Miscellaneous Writings* (Philadelphia, 1881), p. 282.

۲. Adam Ferguson (۱۸۱۶-۱۷۲۳). فیلسوف اسکاتلندی. (مترجم)

۳. Josiah Tucker (۱۷۹۹-۱۷۱۲). اقتصاددان انگلیسی. (مترجم)

۴. Edmund Burke (۱۷۹۷-۱۷۲۹). سیاستمدار انگلیسی. (مترجم)

۵. William Paley (۱۸۰۵-۱۷۴۳). عالم الاهیات و فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

۶. M. J. A. de Caritat, Marquis de Condorcet (۱۷۹۴-۱۷۲۳). فیلسوف و ریاضیدان و سیاستمدار فرانسوی و از هواخواهان انقلاب کبیر فرانسه که به دست تندروها به زندان افتاد و در آنجا به طرز مشکوکی درگذشت. (مترجم)

۷. Benjamin Constant (۱۸۳۰-۱۷۶۷). نویسنده و سیاستمدار فرانسوی. (مترجم)

ستایندگان پرشور انقلاب کبیر فرانسه، یعنی کسانی همچون گادوین^۱ و پرستلی^۲ و پرایس^۳ و پین که (مانند جفرسن پس از اقامت در فرانسه) پیرو آن سنت شدند.

۲. برداشت تکاملی

این دو گروه را مجموعاً بدون هیچ‌گونه تمایز، اغلب امروز پدران آزادیخواهی مدرن می‌خوانند. ولی تضادی بزرگتر متصور نیست از تضاد میان برداشت هر یک با دیگری از نظر سیر تکاملی و کارکرد نظام اجتماعی و نقش آزادی در آن. ریشه این تباین مستقیماً می‌رسد به تفوق نظرگاهی اساساً تجربی در انگلستان و دیدگاهی عقلی در فرانسه. یکی از نویسندگان [به نام تالمون] اخیراً تضاد بین نتایج عملی مترتب بر هر یک از این دو نظرگاه را چنین بیان کرده است: «یکی، جوهر آزادی را خودانگیختگی و عدم اجبار و الزام می‌داند؛ دیگری، عقیده دارد که آزادی جز با طلب هدفی مطلق و جمعی و رسیدن به آن متحقق نخواهد شد. یکی، خواستار رشدی آهسته و نیمه‌آگاهانه مانند رشد موجودی زنده است؛ دیگری، طالب هدفمندی مکتبی. یکی، مدافع روش آزمون و خطاست؛ دیگری، طرفدار یگانه الگوی صحیح و معتبری که بزور به اجرا گذاشته شود.» تالمون در کتاب مهمی که نگاشته و این جمله‌ها از آن نقل شد، نشان داده است که ریشه دموکراسی توتالیتار همین نظرگاه دوم است.^۴

آموزه‌های سیاسی برخاسته از سنت فرانسوی احتمالاً به‌این جهت کامیابی گسترده پیدا کردند که از نظر حس غرور و بلندپروازی آدمی دلپسند بودند. ولی نباید فراموش کنیم که پیامدهای سیاسی دو مکتب، از برداشت‌های متفاوتشان از چگونگی کارکرد جامعه مایه می‌گیرند. از این حیث، فیلسوفان انگلیسی را باید شالوده‌گذاران نظریه‌ای عمیق و ذاتاً معتبر و درست دانست، و مکتب عقلی را بانی نظریه‌ای یکسره نادرست.

۱. William Godwin (۱۸۳۶-۱۷۵۶). فیلسوف و نویسنده انگلیسی. (مترجم)

۲. Joseph Priestley (۱۸۰۴-۱۷۳۳). کشیش و شیمیدان انگلیسی. (مترجم)

۳. Richard Price (۱۷۹۱-۱۷۲۳). فیلسوف انگلیسی، اهل ویلز. (مترجم)

4. J. S. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952), pp. 2, 71.

فیلسوفان انگلیسی مورد بحث تعبیری از رشد تمدن به دست دادند که هنوز بنیاد واجب و چشم‌ناپوشیدنی استدلال به طرفداری از آزادی است. منشأ نهادها را بقای افراد موفق معرفی کردند، نه طرح‌ریزی و حیل‌اندیشی. فرگوسن، متفکر اسکاتلندی سده هجدهم و یکی از این دسته فلاسفه، بیان می‌کند که «ملت‌ها چگونه تصادفاً به تأسیساتی برمی‌خورند که ثمرهٔ عمل آدمی است، نه محصول قصد و نیت او»^۱. او بتأکید می‌گوید که آنچه نزد ما نظم سیاسی نامیده می‌شود، بمراتب کمتر از آنچه عامه می‌پندارند حاصل ساماندهی عقلی ماست. جانشینان بلافصل آدام اسمیت معتقد بودند که او و معاصرانش «کمابیش هرچه را به نهاد‌های تأسیسی نسبت داده شده است برگردانده‌اند به تکامل خودانگیخته و اجتناب‌ناپذیر چند اصل بدیهی و نشان داده‌اند که برای وضع حتی پیچیده‌ترین و ظاهراً مصنوعی‌ترین سیاست‌ها، چقدر کم طرح‌ریزی و خردمندی سیاسی به کار رفته است»^۲.

وجه مشترک آدام اسمیت و هیوم و فرگوسن همین «بینش ضد مکتب عقلی نسبت به رویدادهای تاریخی»^۳ بود، و ایشان به یاری آن توانستند برای نخستین بار درک کنند که اخلاق و زبان و قانون چگونه به وسیلهٔ جریان تراکمی رشد متکامل می‌شوند و عقل آدمی تنها در این چارچوب به بالندگی می‌رسد و می‌تواند با موفقیت عمل کند. در بحث‌های آنان، این تصور دکارت و پیروان او هدف مخالفت قرار می‌گیرد که می‌گفتند عقل آدمی مستقلاً و قبلاً وجود داشته و بعد چنین نهادهایی را ابداع کرده است. از این‌رو، این تصور دیگر نیز هدف مخالفت بود که جامعهٔ مدنی در آغاز به دست قانونگذاری خردمند یا بر پایهٔ گونه‌ای «پیمان اجتماعی» تشکیل شده است. نتیجهٔ مشترک این‌گونه نظریه‌های مبتنی بر قصد و طرح همین تصور اخیر است که می‌گوید عده‌ای افراد هوشمند گرد هم آمدند تا رایزنی کنند و ببینند چگونه باید جهان را از نو بسازند. آبه سی‌یس^۴، مهم‌ترین

1. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh, 1767), p. 187.

2. [Francis Jeffrey], «Craig's Life of Millar,» *Edinburgh Review*, IX (1807), 84.

3. D. Forbes, «Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar,» *Cambridge Journal*, Vol. VII (1959), p. 645.

۴. Emmanuel Joseph, Abbé de Sieyès (۱۷۴۸-۱۷۲۸). کشیش و نویسندهٔ فرانسوی و از رهبران زیرک انقلاب کبیر فرانسه که بعدها از یاران ناپلئون شد. (مترجم)

نظریه پرداز انقلاب کبیر فرانسه، در کاملترین بیان نظریات بالا، اعضای مجلس انقلابی را اندرز می دهد که «مانند کسانی که تازه از وضع طبیعی بیرون آمده اند و به منظور امضای پیمان اجتماعی انجمن کرده اند، عمل کنید»^۱.

مردم روزگار باستان شرطهای آزادی را بهتر درک می کردند. سیسرون^۲ از کاتو^۳ نقل می کند که گفته است شکل حکومت روم به نظام حکومت دولتهای دیگر برتری دارد زیرا «نه بر نبوغ یک تن، بلکه بسیاری افراد مبتنی است؛ و نه در عمر یک نسل، بلکه در طول چند قرن و عمر بسیاری اشخاص پی ریزی شده است.» به عقیده او، «هرگز کسی با چنان نبوغی به دنیا نیامده است که هیچ چیزی از نظرش پنهان نماند، و ممکن نیست حتی همه آدمیانی که در یک زمان زندگی می کنند قوای خود را روی هم بگذارند ولی بدون یاری تجربه و محک روزگار، به تمام پیش بینیهایی لازم کامیاب شوند»^۴. بنابراین، نه جمهوری روم باستان و نه آتن - یعنی دو کشور آزاد عهد قدیم - هیچ یک نمی تواند سرمشقی برای پیروان مکتب عقلی قرار بگیرد. الگوی دکارت، بانی سنت عقلی، اسپارت بود، زیرا، به نوشته او [در گفتار در روش]، عظمت آن «نه معلول برجستگی هیچ یک از قوانین آن بالاخص... بلکه ناشی از این بود که همه قوانین را یک تن وضع کرده بود و همه قوانین متوجه یک هدف بودند»^۵. و اسپارت بود که سرانجام نزد روسو و [انقلابیون تندرو فرانسوی] روبسپیر و سن ژوست و اغلب مدافعان بعدی دموکراسی «سوسیال» یا توتالیتار مدل آرمانی آزادی قرار گرفت^۶.

برداشتهای بریتانیاییها از آزادی نیز مانند برداشتهای قدما، براساس درک و فهم حقوقدانان از چگونگی تکامل نهادها رشد کرد. یکی از قضات عالی انگلستان

1. Talmon, op.cit., p. 73.

۲. Cicero (۱۰۶ تا ۴۳ ق م). متفکر و خطیب و سیاستمدار رومی. (مترجم)

۳. Cato. دو مرد نامدار در تاریخ روم به این اسم شناخته اند: یکی کاتوی یهین (۲۳۴ تا ۱۴۹ ق م)، و دیگری نتیجه او، کاتوی کهن (۹۵ تا ۴۶ ق م). نویسنده مشخص نمی کند که منظور کدام یک است. (مترجم)

4. Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, ii, 1, 2; ii, 21, 37.

5. René Descartes, *A Discourse on Method* («Everyman» ed.), Part II, p. 11.

6. Talmon, op.cit., p. 142.

موسوم به ماتیو هیل در نقد آرای هابز در قرن هفدهم چنین نوشت: «بسیاری چیزها بویژه در قوانین و حکومتها وجود دارد که مع‌الواسطه و از دور و براساس نتایج می‌توان به‌طور معقول حکم به صواب‌بودنشان داد، و عقل فوراً بلافاصله و بی‌واسطه و بوضوح قادر به تشخیص معقول‌بودنشان نیست... تجربه طولانی بهتر از هر مجمعی از خردمندترین مردان درمی‌یابد که قوانین کجا آسایش ایجاد می‌کنند و کجا مخل آسایشند. اصلاحیه‌ها و متمم‌هایی که بر پایه تجارب مختلف خردمندان و دانایان در مورد قوانین اعمال می‌شوند ضرورتاً بیشتر مناسب حال قوانین‌اند تا بهترین ابداعات هوشمندان بی‌بهره از تجربه‌های ممتد... این امر به‌دشواری غوررسی وجه عقلی قوانین می‌افزاید، زیرا قوانین از تجربه دراز و مکرری حاصل می‌شوند که، هرچند در اصطلاح عامه آن را مخدمه ابلهان می‌نامند [یعنی ابلهان باید همه چیز را تجربه کنند تا عبرت بگیرند (مترجم)]، اما یقین خردمندانه‌ترین طریق برای بشر است و نقایصی را آشکار می‌نماید و راهی به‌دست می‌دهد که هوش هیچ آدمیزادی نمی‌تواند یکباره آن را پیش‌بینی یا به‌نحو شایسته علاج کند... ضروری نیست دلایل [وجود] نهادها نزد ما بدیهی باشند... کافی است قوانین موضوعه به‌ما اطمینان خاطر دهند، و مراعاتشان عقلایی است، هرچند دلیل خاص [وجود] آن نهاد روشن نباشد.»

۳. رشد نظم

از این برداشتها کم‌کم مجموعه‌ای از نظریات اجتماعی به‌وجود آمد که نشان می‌داد در زمینه مناسبات آدمیان، چگونه نهادهایی پیچیده و تابع نظم و (به‌معنایی خاص و معین) هدفمند ممکن است نضج بگیرند که هیچ چیزشان در گرو قصد و طرح نیست و به‌جای اینکه ابداع شده باشند، از اعمال جداگانه بسیاری افراد نتیجه شده‌اند که هیچ‌یکشان دقیقاً نمی‌دانست چه می‌کند. به‌عبارت دیگر، نشان داده شد که چیزی بزرگتر از قوه تعقل و تفکر فردی ممکن است از کوششهای ناشیانه بشر پدید بیاید. این امر، از پاره‌ای جهات، حتی از نظریه بعدی تکامل زیست‌شناسی نیز

1. «Sir Mathew Hale's Criticism on Hobbes Dialogue on Common Law,» in W. S. Holdsworth, *A History of English Law*, V (London, 1924), 504-5.

توان آزمایی دشوارتری برای کلیه نظریات مبتنی بر قصد و طرح پیش می‌آورد. نخستین بار بود که نشان داده می‌شد نظم آشکاری که به چشم می‌خورد محصول طراحی عقل بشر نیست و لذا ضرورت ندارد به مقاصد و نیات عقلی فوق طبیعی منسوب شود، بلکه امکان سومی هست، یعنی پیدایش نظم در نتیجه انطباق تکاملی. تأکیدی که باید بر نقش انتخاب در جریان تکامل اجتماعی بگذاریم ممکن است القاء شبهه کند که ما این تصور را از زیست‌شناسی گرفته‌ایم. برای رفع این شبهه، بد نیست گفته شود که قضیه در واقع بعکس است: داروین و هم‌روزگاران او این اندیشه را از نظریه‌های مربوط به تکامل اجتماعی اقتباس کردند. یکی از همان فیلسوفان اسکاتلندی که نخست چنین اندیشه‌ای را پرورانید، حتی در زمینه زیست‌شناسی بر او فضل تقدم یافت. این اندیشه که دلیل مشابهت ساختار ممکن است منشأ مشترک باشد، مدتها پیش از آنکه در زیست‌شناسی به کار رود، در بررسی پدیدارهای اجتماعی رایج بود، زیرا برداشتهایی که پیشتر از آنها یاد شد در مکتبهای مختلف تاریخی در حقوق و زبان‌شناسی کاربرد پیدا کرده بودند. متأسفانه علوم اجتماعی بعدها به جای بنا کردن بر این شالوده‌ها در حوزه متعلق به خودشان، برخی از تصورات مذکور را همراه مفاهیمی همچون «انتخاب طبیعی» و «تنازع بقا» و «بقا انساب» دوباره از زیست‌شناسی گرفتند. اما هیچ‌یک از این مفاهیم با علوم اجتماعی تناسب نداشت، زیرا در تکامل اجتماعی، عامل تعیین‌کننده انتخاب به وسیله تقلید از نهادها و عادات موفق است، نه گزینش خصوصیات فردی فیزیکی و قابل انتقال از راه وراثت. در انتخاب به وسیله تقلید نیز گرچه موفقیت افراد و گروه‌ها مأخذ عمل است، ولی حاصل کار به جای صفات قابل انتقال از طریق توارث، اندیشه‌ها و مهارت‌هاست، یعنی به طور خلاصه، کل میراث فرهنگی که به وسیله یادگیری و تقلید منتقل می‌شود.

۴. فرضهای متعارض در این دو برداشت

مقایسه تفصیلی دو سنت ذکر شده نیازمند کتابی جداگانه است. در اینجا تنها می‌توان به چند تفاوت حساس اشاره کرد.

در سنت عقلی فرض بر این است که آدمی از آغاز از صفات عقلی و اخلاقی

بهرمند بوده و به یاری آنها توانسته است با قصد و طرح قبلی به ایجاد تمدن همت گمارد. طرفداران نظریهٔ تکامل بر این اعتقاد بودند که تمدن سرجمع نتایجی است که بازحمت و عرق جبین از آزمون و خطا گرفته شده است؛ ثمرهٔ تجربه‌ای است که برخی از آن به صورت معرفت رسمی از هر نسل به نسل بعد رسیده، ولی بخش اعظم آن در ابزارها و نهادهایی تبلور یافته که برتری و رجحانشان ثابت شده است. اینگونه نهادها ممکن است معنا و اهمیتشان از راه تجزیه و تحلیل آشکار شود، ولی خودشان حتی بی آنکه کسی به فهمشان کامیاب شود، مقاصد آدمی را برمی آورند. نظریه پردازان اسکاتلندی کاملاً آگاه بودند که این بنای مصنوعی تمدن چقدر ظریف و شکننده است و چقدر به این وابستگی دارد که نهادهایی که نه ساخته بشوند و نه مهارشان به دست اوست، غریزه‌های بدوی و سببانه او را رام کنند. آنان به هیچ روی به تصورات خام و ساده لوحانه‌ای از قبیل «نیک سرشتی طبیعی بشر»، یا وجود «هماهنگی طبیعی منافع»، یا آثار سودمند «آزادی طبیعی» قائل نبودند که بعدها به ناحق به مکتب آزادیخواهی ایشان نسبت داده شد (هرچند گاهی اصطلاح «آزادی طبیعی» را به کار می بردند). می دانستند که برای رفع تعارض منافع، باید به نهادهای و سنتها متوسل شد. مشکلشان [به نوشتهٔ جوسایا تاکر] این بود که: «آن محرک همگانی در سرشت بشری، یعنی خوددوستی را چگونه می توان در این مورد نیز مانند سایر موارد، در جهتی هدایت کرد که در ضمن کوششهای فرد در تعقیب منافع خودش، به پیشبرد منافع و مصالح عامه نیز کمک کند»^۱. آنچه به کوششهای فردی جنبهٔ سودمند از این حیث می داد، نهادهای تکامل یافته به منظور تأمین «حیات و آزادی و مالکیت» بود، نه «آزادی طبیعی» به معنای تحت‌اللفظی کلمه. نه لاک، نه هیوم، نه اسمیت، نه برک هیچ یک هرگز ممکن نبود مانند بنتم بحث کند که «هر قانونی بد است، زیرا هر قانونی به معنای نقض آزادی است»^۲. بحث آنان هرگز بحث به طرفداری از «آزادگذاری» (laissez faire) نبود که، همان گونه که از خود این الفاظ پیدا است، بخشی از سنت عقلی فرانسوی بود و هرگز به معنای

1. Josiah Tucker, *The Elements of Commerce* (1755) in Josiah Tucker: *A Selection*, ed. R. L. Schyler (New York: Columbia University Press, 1931), p. 92.
2. J. Bentham, *Theory of Legislation* (5th ed.; London, 1887), p. 48.

حقیقی و غیر مجازی کلمات از پشتیبانی هیچ یک از اقتصاددانان کلاسیک انگلیسی برخوردار نشد. متفکران نامبرده بهتر از اغلب متقدانشان می دانستند که آنچه مساعی فردی را به سوی هدفهای سودمند اجتماعی رانده است سحر و جادو نیست، بلکه، به قول ادموند برک، تکامل «نهادهای خوش ساخت و محکمی» است که در آنها «منافع متعارض» با هم سازگار می شوند.^۱ استدلالهای آنان هرگز بر ضد وجود دولت یا در طرفداری از آنارشی نبود که نتیجه منطقی «آزادگذاری» در مکتب عقلی است؛ استدلالی بود که هم وظایف خاص دولت و هم حدود عمل آن را روشن می کرد.

فرق دو مکتب مورد بحث، بخصوص از حیث آنچه در هریک راجع به سرشت آدمی مسلم و مفروض گرفته می شود، هویدا است. در نظریه های عقلی که پیروانشان معتقدند در همه چیز باید قصد و طرحی وجود داشته باشد، فرض اساسی بر تمایل انسان به عمل عقلانی و نیک سرشتی و هوشمندی فطری اوست. در نظریه تکاملی، بعکس، نشان داده می شود که بعضی ترتیبات نهادی چگونه آدمی را به استفاده از عقل و هوش برای اخذ بهترین نتیجه و ا می دارند و نهادها چگونه باید شکل بگیرند تا افراد بد، کمترین آسیب و زیان را برسانند. سنت ضد عقلی در اینجا به سنت مسیحی لغزش پذیری و گنهکاری جبلی آدمی نزدیکتر است، حال آنکه کمال طلبی مکتب عقلی از بیخ و بن با آن در تعارض است. حتی پندار پوچ مشهوری مانند تصور «انسان اقتصادی» یکی از اجزای اصلی سنت تکاملی بریتانیا نبود. شاید سخنی به گزاف نباشد اگر بگوییم، به نظر فیلسوفان بریتانیایی، آدمی فطرتاً تنبل و کاهل و بی عقل معاش و مسرف است و فقط تحت فشار شرایط ممکن است وادار به رفتار اقتصادی شود و بین هدفها و وسایل سازگاری برقرار کند. کسی که مفهوم «انسان اقتصادی» و بسیاری از متعلقات دیگر مکتب عقلی را وارد مکتب تکاملی کرد، جان استوارت میل بود.^۲

1. Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, in *Works*, VII, 398.

2. J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* (London, 1844), Essay V.

۵. رسم و سنت

اما بزرگترین تفاوت دو نظرگاه مورد بحث، از حیث تصورات هر یک درباره نقش سنتها و ارزش سایر ثمرات رشد ناخودآگاه در طول قرون و اعصار است. نامنصفانه نخواهد بود اگر بگوییم، از این جهت، برداشت مکتب عقلی با هر چیزی که محصول آزادی است و با هر چیزی که به آزادی ارزش می‌دهد، در تضاد است. کسانی هستند که معتقدند هر نهاد سودمندی باید به قصد و عمد تدبیر شده باشد و قادر به تصور هیچ چیزی نیستند که به کار انسان بخورد ولی آگاهانه و عمداً طرح‌ریزی نشده باشد. چنین کسان دشمن آزادی‌اند. به نظر آنان، آزادی به معنای هرج و مرج است.

ولی، در نظر پیروان سنت تجربی و تکاملی، ارزش آزادی عمدتاً به‌امکانی است که برای رشد امور طراحی نشده فراهم می‌آورد، و کارکرد سودبخش جامعه آزاد مرهون وجود همین‌گونه نهادهایی است که آزادانه رشد کرده‌اند. بدون احترام حقیقی به نهادهای تدریجاً رشد یافته و رسوم و عادات و [به قول جوزف باتلر] «همه ضمانت‌های تأمین آزادی که در نتیجه انتظام تجویزات و طریقه‌های کهن پدید آمده‌اند»، احتمالاً هرگز اعتقاد راستین به آزادی، و یقیناً هیچ کوشش موفقی برای گرداندن جامعه‌ای آزاد، وجود نداشته است. این گفته ممکن است شگفت‌انگیز و باطل بنماید، ولی احتمالاً حقیقت دارد که هر جامعه آزاد و موفق همیشه عمدتاً جامعه‌ای پای‌بند سنتهاست.

برخلاف آنچه تامس جفرسن بر پایه تصورات عقلانی نادرست خویش می‌پنداشت، احترام به سنت و رسم و نهادهای تدریجاً رشد یافته و قواعدی که منشأ و وجه عقلی آنها بر ما پوشیده است به هیچ‌روی بدین معنا نیست که «قدمار را بر خوردار از خردی بیش از خرد بشری بدانیم... و تصور کنیم که آنچه ایشان کرده‌اند عاری از هرگونه لغزش و خطاست».^۱ پیروان مکتب تکاملی نه تنها چنین فرضی نمی‌کنند که پدیدآورندگان نهادها خردمندتر از ما بوده‌اند، بلکه نظرشان بر این بینش استوار است که تجربه هیچ‌کس بستانهایی به پای تجارب حاصل از آزمایشهای نسلهای پیاپی نمی‌رسد.

1. Joseph Butler, *Works*, ed. W. E. Gladstone (Oxford, 1896), II, 329.

2. Thomas Jefferson, *Works*, ed. P. L. Ford, XII (New York, 1905), 111.

۶. قاعدة اخلاق

تا اینجا از نهادها و عاداتها و ابزارها و روشهای عملی گوناگونی سخن گفتیم که بمرور پدید آمده‌اند و تمدن موروثی ما را تشکیل می‌دهند. اکنون باید بنگریم به آن دسته از قواعد رفتاری که به عنوان بخشی از تمدن رشد کرده‌اند و هم محصول و هم شرط آزادی‌اند. مهمترین اموری که اینگونه رسوم و قراردادهای ناظر بر مرادفات انسانی شامل آنها می‌شوند، ولی البته منحصر به آنها نیستند، قواعد اخلاقی است. ما مقصود یکدیگر را می‌فهمیم و با هم در آرامش به سر می‌بریم و می‌توانیم بر طبق برنامه‌هایی که داریم با موفقیت عمل کنیم زیرا بیشتر اوقات افراد متعلق به تمدن ما مطابق بعضی الگوهای ناخودآگاه رفتار می‌کنند و در اعمالشان نوعی نظم نشان می‌دهند که محصول عاداتها و سنتهای جاافتاده است، نه نتیجه فرمان و اجبار و حتی پیروی ناخودآگاه از قواعد شناخته شده. رعایت عمومی این قراردادها یکی از شرطهای لازم نظم جهانی است که در آن به سر می‌بریم و راه خویش را در آن پیدا می‌کنیم، ولو معنا و قدر و اهمیتشان را ندانیم و حتی به وجودشان توجه نداشته باشیم. در بعضی موارد، برای حسن جریان امور جامعه، ضروری است که اگر چنین قراردادها و قواعدی به حد لازم مراعات نگردند، به زور و جبر توسل جست. از اجبار و الزام گاهی به شرطی ممکن است پرهیز کرد که همسانی ارادی به حد بالا وجود داشته باشد، و این خود بدان معناست که همسانی ارادی احياناً یکی از شروط کارکرد سودبخش آزادی است. خارج از مکتب عقلی، همه هواخواهان و مدافعان بزرگ و پرشور آزادی همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند و هرگز از تکرار آن نیا سوده‌اند که آزادی بدون اعتقادات عمیق اخلاقی هیچ‌گاه عملی نبوده است، و اجبار و الزام تنها هنگامی ممکن است به کمترین حد رسانده شود که افراد علی‌القاعده و به‌طور ارادی از پاره‌ای اصول پیروی کنند.

اینکه افراد به اجبار و ادار به اطاعت از اینگونه قواعد نشوند، خود مزیتی به‌شمار می‌رود، زیرا زور و اجبار نه تنها فی‌نفسه بد است، بلکه غالباً مطلوب است که قواعد فقط در اکثر موارد رعایت شوند و آدمی بتواند هرگاه به نظرش رسید که به‌رغم برانگیختن انزجار مردم، می‌ارزد که قواعد را نقض کند، پای از دایره بیرون بگذارد. همچنین مهم است که فشار اجتماعی و عمق عادت‌ی که ضامن رعایت قواعد

اخلاقی است، تابع تغییر باشد. در زمینه اخلاق، همین انعطاف‌پذیری قواعد است که تکامل تدریجی و رشد خودانگیخته را امکان‌پذیر می‌سازد و میدان را برای اندوختن تجربه بیشتر و مآلاً جرح و تعدیل و اصلاح باز می‌کند. چنین تکاملی تنها با استفاده از قواعدی ممکن می‌شود که نه اجباری باشند و نه عمداً تحمیل شوند: قواعدی که گرچه مراعاتشان شایسته است و اکثر مردم از آنها پیروی می‌کنند، ولی کسی که احساس کند دلیل قوی برای روبرو شدن با سرزنش دیگران در دست دارد، بتواند آنها را بشکند. برخلاف قواعد اجباری و واجب‌الرعیه که فقط ممکن است یکباره و برای همه در آن واحد تغییر داده شوند، قواعد مورد بحث امکان برای تغییرات تدریجی و آزمایشی فراهم می‌آورند. وجود افراد و گروههایی که همزمان از قواعد بعضاً مختلف پیروی کنند، فرصتی برای گزینش قواعد مؤثرتر به دست می‌دهد. گردن نهادن به قواعد و قراردادهایی که به قصد و عمد طراحی نشده‌اند و قدر و معنا و اهمیتشان عمدتاً بر ما مجهول است، به مذاق عقلی مسلکان خوش نمی‌آید. همین‌طور است احترام به سنتها. اما هم اطاعت از آن قواعد شرط ضروری کارکرد صحیح جوامع آزاد است و هم حفظ حرمت سنتها. این امر از نظر مکتب ضد عقلی و تکاملی حائز اهمیت قاطع است، و بنیاد آنرا در سخن دیوید هیوم می‌بینیم که نوشت: «قواعد اخلاق نتایجی نیستند که عقل ما گرفته باشد^۱». اخلاقیات نیز مانند همه ارزشهای دیگری که بدانها قائلیم، نه محصول عقل، بلکه یکی از پیش‌فرضهای عقل ما و بخشی از هدفهایی است که عقل ما برای دستیابی به آن تکامل یافته است. در هریک از مراحل تکاملی ما، نظام ارزشهایی که در آن چشم به جهان می‌گشاییم، هدفهایی در برابرمان می‌نهد که عقل ما باید راه رسیدن بدانها را هموار سازد. چارچوب ارزشی از آغاز به ما داده می‌شود و بر مبنای آن شروع می‌کنیم. معنای ضمنی این سخن این است که گرچه باید همیشه در تلاش اصلاح نهادهای خود باشیم، هرگز نمی‌توانیم آنها را سراسر از نو بسازیم، و هنگام کوشش برای بهکردشان، بسیاری از آنچه را نمی‌فهمیم باید از مسلمات بشمریم و بپذیریم. همیشه ناگزیریم در چارچوب ارزشها و نهادهایی کار کنیم که ساخته خودمان

1. David Hume, *Treatise*, Book III, Part I, sect. 1 (II, 235).

نیستند. هرگز نمی‌توانیم مصنوعاً مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی جدید بسازیم یا اطاعت از قواعد شناخته‌شده را به فهم استلزامات این اطاعت در هر مورد خاص موکول کنیم.

۷. عقاید خرافاتی دربارهٔ خرافات

بهترین نمونه نگرش مکتب عقلی به این مسائل، نظر آن دربارهٔ چیزی است که نامش را «خرافه» می‌گذارد. من نمی‌خواهم ارزش پیکار پیگیر و بی‌امان قرنهای هجدهم و نوزدهم را با معتقداتی که کذبشان مدلل است، دست کم بگیرم. اما نباید از یاد ببریم که تعمیم مفهوم خرافه به هر اعتقادی که صدقش مدلل نیست، ناموجه است و امکان دارد حتی زیانمند باشد. بدون شک، هیچ چیزی را که نادرستی آن ثابت شده است نباید باور کنیم. ولی این بدان معنا نیست که فقط باید آنچه را صحتش با دلیل به اثبات رسیده است باور کنیم. دلایل قوی وجود دارد که چرا هرکسی که بخواهد در جامعه با موفقیت زندگی و عمل کند، باید بسیاری از اعتقادات رایج را بپذیرد، هرچند ارزش آن دلایل ممکن است ربطی به صدقشان نداشته باشد. اینگونه اعتقادات بر تجربه‌های گذشته استوارند، ولی نه تجربه‌ای که کسی بتواند دلیلی برای آن ارائه دهد. اگر از دانشمندی بخواهند که فلان حکم عام را در رشته خود بپذیرد، او حق دارد بپرسد که آن حکم بر چه دلایلی استوار است. بسیاری از اعتقادهایی که در گذشته بیانگر اندوخته‌ای از تجربه‌ها تلقی می‌شدند، به همین شیوه ابطال شده‌اند. اما معنای این سخن این نیست که اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که بتوانیم هر اعتقادی را که اینگونه دلایل علمی بر صحت آن وجود ندارد، دور بریزیم. تجربه به صورت‌هایی بسیار بیشتر از آنچه آزمایشگران حرفه‌ای یا طالبان معرفت رسمی قبول دارند، برای آدمی حاصل می‌شود. اگر از سر غرور نخواهیم بر شیوه‌های تکامل یافته از راه آزمون و خطا تکیه کنیم و بگوییم دلیلی برای اتخاذ آنها در دست نیست، شالوده بسیاری کارهای موفقیت‌آمیز را نابود کرده‌ایم. درخور و شایسته بودن رفتار ما ضرورتاً موکول به دانستن دلیل آن نیست. دانستن این موضوع یکی از دلایل شایستگی رفتار ماست، اما تنها دلیل نیست. جهانی را تصور کنید که در آن هر عنصری که ارزش آن به تحقیق مدلل نشده باشد از

اعتقادات زدوده شده است. چنین عالمی احتمالاً همان قدر عقیم و بی بار و بر و کشته خواهد بود که دنیایی همانند آن در قلمرو زیست‌شناسی.

این حکم گرچه در مورد تمامی ارزشهای ما صدق می‌کند، در مورد قواعد اخلاقی ناظر بر کردار از همه جا مهمتر است. بعد از زبان، احیاناً هیچ نمونه‌ای از قواعد حاکم بر زندگی ما نیست که مانند قواعد ذکر شده بدون طرح قبلی رشد کرده باشد و نتوانیم بگوییم چرا چنین است و ما را به کجا می‌کشاند. نمی‌دانیم پیروی از آنها چه نتایجی برای ما، به عنوان فرد یا گروه، به بار می‌آورد. مکتب عقلی دقیقاً به اطاعت از چنین قواعدی اعتراض دارد و پیوسته در برابر آن طغیان می‌کند و مصرانه می‌خواهد که اصل دکارت را در این مورد نیز به کار بندیم. دکارت می‌گفت: «هر عقیده‌ای را که کوچکترین دلیلی برای تشکیک در آن تصور کنم، باید مردود بشمارم»^۱. عقلیان همیشه آرزومند ساختن نظامی ترکیبی و مصنوعی در اخلاق بر مبنای طرح و نقشه قبلی بوده‌اند، نظامی که، به گفته ادmond برک، «عمل به کلیه تکالیف اخلاقی و حتی تأسیس جامعه در آن بر اساس دلایل روشن و قابل ارائه به همگان صورت بگیرد»^۲. عقلیان قرن هجدهم بصراحت استدلال می‌کردند که چون طبیعت آدمی را می‌شناسند، «بآسانی موفق به یافتن اخلاق مناسب آن خواهند بود»^۳، غافل از اینکه آنچه به آن «طبیعت آدمی» می‌گویند از بسیاری جهات محصول همان تصورات اخلاقی است که هر کسی با زبان و تفکر یاد می‌گیرد.

۸. امر اخلاقی و امر اجتماعی

یکی از عوارض نفوذ روزافزون این برداشت عقلانی، آوردن صفت «اجتماعی» به جای صفت «اخلاقی» یا صرفاً «خوب» در همه زبانهای است که من از آنها اطلاع دارم. آموزنده است که معنای این امر را به اختصار بسنجیم. وقتی مردم از «وجدان اجتماعی» سخن می‌گویند و نه از «وجدان» بتنهایی، بظاهر مقصودشان آگاهی از

1. Descartes, op.cit., Part IV, p. 26.

2. E. Burke, *A Vindication of Natural Society*, Preface, in *Works*, I, 7.

3. P. H. T. Baron d'Holbach, *Système social* (London, 1773), I, 55, quoted in Talmon, op.cit., p. 273.

آثار خاص اعمال ما در دیگران است؛ مقصودشان این است که باید بکوشیم در کردار و رفتار، نه فقط قواعد سنتی، بلکه پیامدهای خاص عملمان را از نظر دیگران نیز ملحوظ بداریم. به عبارت دیگر، می‌گویند عمل ما باید با فهم کامل فرایندهای اجتماعی صورت بگیرد و هدفمان باید این باشد که با ارزیابی آگاهانه واقعات ملموس وضعی که داریم، نتایجی پیش‌بینی‌پذیر ایجاد کنیم که اسم آن را می‌گذارند «خیر اجتماعی».

اما شکفت آنکه این توسل به امر «اجتماعی» مستلزم آن است که بخواهیم هوش فردی، به جای قواعد تکامل‌یافته در جامعه، هادی عمل فردی باشد، و آدمیان از کاربرد آنچه برآستی می‌تواند امر «اجتماعی» خوانده شود (یعنی یکی از محصولات فرایند اجتماعی) چشم‌پوشند و در هر مورد به‌دوری شخصی تکیه کنند. بنابراین، ترجیح «ملاحظات اجتماعی» به اطاعت از قواعد اخلاقی مآلاً از این نتیجه می‌شود که در آنچه بواقع پدیداری اجتماعی است به‌دیده تحقیر بنگریم و به‌برتری قوه عقل فردی معتقد شویم.

پاسخی که به این خواستهای مکتب عقلی می‌توان داد این است که اجابت آنها نیازمند شناختی بیش از ظرفیت ذهن فرد آدمی است، و غالباً کسانی که در محدوده قانون و قواعد اخلاقی به تعقیب هدفهای خویش مشغولند، در جامعه اعضای مفیدتری هستند تا افرادی که سعی در اجابت خواستهای مذکور دارند.

نکته‌ای که در استدلال مکتب عقلی نادیده گرفته می‌شود این است که ما عموماً به این جهت به قواعد کلی و انتزاعی تکیه می‌کنیم که عقلمان از تسلط بر تمامی جزئیات غامض و پیچیده جهان ناتوان است. مصداق این حکم، هم مواقعی است که خود دست به‌صورت‌بندی قاعده‌ای کلی برای راهنمایی خویش می‌زنیم، و هم مواقعی که از قواعد ناظر بر کردار که در فرایند اجتماعی متکامل شده‌اند پیروی می‌کنیم.

همه می‌دانیم که در تعقیب هدفهای فردی، احتمال ندارد موفق شویم مگر بعضی قواعد عمومی برای خود مقرر داریم. این قواعد عمومی را باید رعایت کنیم بی‌آنکه در هر مورد دوباره بخواهیم ببینیم چه توجیهی داشته‌اند. در تنظیم برنامه روزانه، در انجام وظایف ناخوشایند ولی ضروری، در پرهیز از بعضی مواد محرک، در خودداری از حرکت‌های تند و بی‌مطالعه غالباً می‌بینیم قضیه باید به‌صورت عادت

در آید، زیرا می‌دانیم اگر چنین نشود، دلایل عقلی محض کافی نیست که به تمایلات آنی بچربد و ما را به کارهایی وادارد که شایسته است در درازمدت بکنیم. حقیقت باطل نما این است که برای واداشتن خود به اعمال عقلانی، اغلب لازم می‌بینیم به جای ژرف‌اندیشی، به راهنمایی عادت پیش برویم، و برای پرهیز از تصمیمهای نادرست، از تعداد شقوق ممکن بکاهیم. می‌دانیم که اگر بخواهیم در دستیابی به هدفهای درازمدت کامیاب شویم، اینگونه کارها اغلب ضروری است.

مصدق حتی قویتر این حکم مواردی است که دیگران از کردار ما اثر می‌پذیرند نه خودمان، و لذا نخستین چیزی که بدان توجه داریم سازگار کردن اعمالمان با اعمال و انتظارات آنهاست تا از آسیبهای غیر ضروری به آنان جلوگیری کنیم. در این موارد، نامحتمل است که کسی بتواند بدین منظور عقلاً قواعدی بسازد مؤثرتر از قواعدی که بتدریج تکامل یافته‌اند؛ و حتی اگر بتواند، قواعد او برآستی به هدف نخواهد رسید مگر از سوی همه رعایت شود. بنابراین، چاره‌ای نداریم جز پیروی از قواعدی که وجه عقلی آنها را غالباً نمی‌دانیم. باید از اینگونه قواعد پیروی کنیم ولو ندانیم که در هر مورد خاص آیا رعایتشان واقعاً اهمیتی دارد یا نه. قواعد اخلاق جنبه‌ایزاری دارند بدین معنا که عمدتاً برای رسیدن به سایر ارزشهای انسانی به ما یاری می‌رسانند. ولی چون اغلب نمی‌دانیم که در هر مورد چه چیزی بستگی به تبعیت از آنها دارد، رعایتشان باید در نفس خویش یکی از ارزشها به‌شمار آید، یعنی باید گونه‌ای هدف واسطه محسوب شود که تعقیب آن بدون تشکیک در موجه‌بودنش در هر مورد ضروری است.

۹. آزادی به عنوان یکی از اصول اخلاق

البته این ملاحظات ثابت نمی‌کند که هر مجموعه‌ای از معتقدات اخلاقی که در جامعه‌ای رشد کرده حتماً سودمند است. گروهی ممکن است ظهور و نیرومندی خود را مرهون اعتقادات اخلاقی اعضایش باشد و، بنابراین، همه افراد ملت نهایتاً به تقلید از ارزشهای آن گروه موفق پردازند که به زعامت رسیده است. به همین سان، ملتی ممکن است به علت پیروی از بعضی اعتقادهای اخلاقی، خود را به نابودی بکشاند. فقط نتیجه نهایی ممکن است نشان دهد که آرمانهای گروه سودمند بوده یا

ویرانگر. اینکه جامعه‌ای تعالیم بعضی افراد خاص را تبلور خیر بشمارد، دلیل نیست که اگر عموم مردم از آن تعالیم متابعت کنند جامعه با شکست و نابودی روبرو نخواهد شد. ملتی ممکن است به علت متابعت از تعالیم کسانی که ایشان را بهترین افراد می‌داند، یعنی احیاناً شخصیت‌های پارسا و مقدسی که بدون شک ایثارگرانه‌ترین آرمانها را راهنما می‌گیرند، به پرتگاه نابودی سقوط کند. اما در جامعه‌ای که اعضایش در گزینش شیوه عملی زندگی آزادند، چنین خطری وجود نخواهد داشت، زیرا گرایشها در آن جامعه خود بخود اصلاح می‌شوند. گروه‌های پیرو آرمانهای «غیر عملی» کم‌کم از منزلت پیشین می‌افتند و گروه‌هایی جایشان را می‌گیرند که کمتر به معیارهای اخلاقی پیشین پای‌بندی نشان می‌دهند. متها این امر فقط در جامعه‌ای آزاد روی می‌دهد که آنگونه آرمانها بزور به همه تحمیل نشوند. جایی که همه به متابعت از آرمانهای یکسان وادار شوند و دگراندیشان اجازه نیابند از آرمانهایی دیگر پیروی کنند، دور از مصلحت بودن قواعد تنها در صورتی ثابت می‌شود که ملتی که به راهنمایی آن قواعد پیش می‌رفته کلاً به راه انحطاط و تباهی بیفتد. پرسش مهمی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا توافق اکثریت دربارهٔ فلان قاعده اخلاقی توجیه کافی برای تحمیل آن به اقلیت دگراندیش فراهم می‌کند؟ یا قدرت اکثریت باید محدود به قواعدی باز هم عمومی‌تر باشد؟ به عبارت دیگر، همان‌طور که قواعد اخلاقی ناظر بر رفتار فردی اجازه بعضی کارها را هر قدر هم هدفشان نیک باشد به فرد نمی‌دهد، آیا قانونگذاری نیز باید محدود به اصول کلی باشد؟ پاسخ این است که عمل فردی و عمل سیاسی هر دو یکسان به قواعد اخلاقی نیازمندند، و پیامدهای تصمیمهای فردی و جمعی تنها به شرطی نیکو و سودمندند که همه مطابق اصولی مشترک باشند.

اینگونه قواعد اخلاقی برای عمل جمعی بسیار به زحمت و به کندی پدید می‌آیند و نصیح می‌گیرند. اما همین ویژگی باید نشانه گرانبها بودن آن قواعد تلقی گردد. مهمترین اصل از اصول انگشت‌شماری از این قسم که موفق به پروراندنشان شده‌ایم، آزادی فردی است که از حیث اینکه اصل اخلاقی ناظر بر عمل سیاسی دانسته شود هیچ چیز شایسته‌تر از آن نیست. آزادی فردی نیز مانند هر اصل اخلاقی دیگر، باید فی‌نفسه یکی از ارزشها به‌شمار آید، یعنی اصلی که باید محترم بماند

بی آنکه بپرسیم آیا نتایجش در هر مورد خاص سودمند خواهد بود یا نه. اگر آن را به عنوان مرام یا فرضی آنچنان قوی نپذیریم که هیچ مصلحت‌اندیشی مجاز به محدود کردن آن نباشد، به نتیجه مطلوب نخواهیم رسید.

در تحلیل نهایی، استدلال به طرفداری از آزادی در حقیقت استدلال به طرفداری از اصول و در رد مصلحت‌اندیشی در عمل جمعی است و، چنانکه خواهیم دید، تفاوتی ندارد با اینکه بگوییم فقط قاضی می‌تواند حکم به مجبور کردن افراد بدهد، نه مجری یا مدیر. بنزامن کنستان، یکی از رهبران فکری مکتب آزادیخواهی در قرن نوزدهم، درست جان کلام را ادا کرد وقتی گفت آزادیخواهی به معنای نظام اصول (système de principes) است.^۱ آزادی نظامی است که در آن، همه اعمال حکومت به راهنمایی اصول صورت می‌گیرد و، از این گذشته، آرمانی است که حفظ نخواهد شد مگر آنکه فی نفسه به عنوان اصلی بالاتر از هر عمل قانونگذاری و حاکم بر آن پذیرفته شود. هر جا از چنین قاعده بنیادینی سرسختانه پیروی نشود، هر جا این قاعده اساسی بالاترین آرمانی به حساب نیاید که درباره آن هیچ سازشی به خاطر مزایای مادی امکان‌پذیر نیست - آرمانی که گرچه ممکن است در اوضاع اضطراری موقتاً از آن چشم پوشید، به هر حال باید شالوده همه ترتیبات دائمی قرار گیرد - آزادی با تجاوزهای تدریجی بی‌قین نابود خواهد شد. در هر مورد خاصی می‌توان وعده داد که اگر آزادی محدود شود، فلان مزایای واقعی و ملموس به دست خواهد آمد. اما آنچه در این موارد قربانی می‌شود ذاتاً طوری است که همیشه مجهول و احتمالی است. نویدی که جامعه آزاد می‌دهد همیشه غیر قطعی و در عالم احتمالات است؛ امکان و فرصت است، نه هدیه‌ای مشخص به هیچ فرد خاص. اگر آزادی را بالاترین اصل ندانیم، واقعیت یادشده به طور اجتناب‌ناپذیر یکی از ضعفهای آن از کار در خواهد آمد و به فرسایش تدریجی آن خواهد انجامید.

۱۰. نقش عقل

خواننده‌ای که تا اینجا این نوشته را خوانده باشد احتمالاً خواهد پرسید: اگر

1. B. Constant, «De l'arbitraire,» in *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, ed., C. Louandre (Paris, 1874), pp. 91-92.

سیاست استقرار و حفظ آزادی اینقدر نیازمند پرهیز از مهار زدن و پذیرفتن امور هدایت نشده و خودبخود رشد یافته است، پس دیگر چه نقشی برای عقل در ساماندهی امور اجتماعی باقی می ماند؟ نخستین پاسخ این است که گرچه لازم دیده ایم حدودی مناسب برای کاربرد عقل بیابیم، اما یافتن این حدود خود یکی از مهمترین و دشوارترین کارهای عقل است. بعلاوه، گرچه ضرورتاً بر وجود اینگونه حدود تأکید ورزیده ایم، یقیناً مقصودمان این نبوده که بتلویح بگوییم عقل عهده دار هیچ وظیفه مهم و مثبتی نیست. عقل بدون شک گرانباترین دارایی آدمی است. هدف استدلال ما صرفاً نشان دادن این نکته بوده که عقل قادر مطلق نیست، و عقیده به اینکه می تواند حاکمیت مستقل داشته باشد و مهار سیر تکاملی خویش را به دست بگیرد، ممکن است به نابودی آن بینجامد. خواسته ایم عقل را از سوءاستفاده کسانی محفوظ بداریم که شروط کارکرد مؤثر و رشد پیوسته آن را درک نمی کنند. غرضمان جلب توجه به این نکته بوده که باید هوشمندانه از عقل خویش استفاده کنیم و، برای این کار، باید در حفظ خمیره اصلی و واجبی بکوشیم مرکب از امور آذانه تکامل یافته و غیرعقلی که عقل فقط بر پایه آن می تواند به رشد برسد و به نحو مؤثر عمل کند.

موضع ضد مکتب عقلی مادر اینجا نباید با خردستیزی یا توسل به عرفان مشتبّه شود. نمی گوییم عقل معزول است؛ می گوییم حوزه ای که درخور نظارت و حاکمیت عقل است باید به طور عقلانی بررسی شود. بخشی از استدلال ما این است که استفاده هوشمندانه از عقل به معنای استفاده از آن در بیشترین موارد ممکن نیست. در مقابل مکتب خام عقلی که اصحاب آن ساده اندیشانه مقام عقل فعلی ما را مطلق و بی چون و چرا می انگارند، می گوییم باید به کوششهای دیوید هیوم ادامه دهیم که «با سلاحهای عصر روشنگری به جنگ خود آن رفت» و خواست «به یاری تحلیل عقلانی، از مدعیات عقل بکاهد»^۱.

نخستین شرط اینگونه کاربرد هوشمندانه عقل در ساماندهی امور انسانی، فهم نقش واقعی و بالقوه عقل در گردش کار هر جامعه مبتنی بر همکاری مردم صاحب

1. S. S. Wolin, «Hume and Conservatism,» *American Political Science Review*, XLVIII (1954), 1001.

افکار و اذهان مختلف است. به عبارت دیگر، پیش از آنکه بخواهیم جامعه‌ای را خردمندانه به‌قالبی نو بریزیم، باید کارکرد آن را بفهمیم؛ و حتی پس از فهم آن، باید بدانیم که ممکن است به‌خطا برویم. باید بفهمیم که تمدن بشری دارای حیاتی مستقل است و همه کوششهای ما به‌منظور به‌کرد امور بناچار در درون مجموعه‌ای مشغول کار صورت می‌گیرد که هرگز مهارش یکسره به‌دست ما نیست و نیروهایی در آن عمل می‌کنند که ما فقط به‌قدر فهمان می‌توانیم عملکردشان را آسانتر کنیم. نگرش ما باید شبیه نگرش پزشک به‌وجود زنده باشد: باید مانند او با کل خودنگهدارنده‌ای طرف شویم که ادامه کارش در گرو نیروهایی بدون جانشین است، نیروهایی که در هر هدفی که داریم باید از وجودشان استفاده کنیم. هرچه بخواهیم برای بهبود کل آن موجود بکنیم، باید از طریق همگامی و همکاری با نیروهای مذکور باشد، نه بر ضد آنها. در هر اقدامی به‌منظور اصلاح، همیشه باید از درون آن کل عمل کنیم؛ هدفمان باید ساختن تدریجی باشد نه سراسری؛ باید در هر مرحله از مواد و مصالح موجود استفاده کنیم و به‌جای طراحی همه چیز از نو، گام به‌گام به‌اصلاح امور همت گماریم.

هیچ‌یک از نتایجی که گرفتیم، استدلالی در رد استفاده از عقل نیست؛ استدلالی است در رد کاربرد عقل به‌مقتضای قدرت انحصاری و زورگویانه حکومت؛ استدلال در رد آزمایشگری نیست؛ استدلال در رد هرگونه قدرت انحصاری آزمایشگری در هر زمینه خاص است، قدرتی که بدیل و شق دیگری نمی‌شناسد و مدعی خرد و فرزاندگی برتر است؛ و، بنابراین، استدلالی است در رد اینکه بر هر چاره‌ای بهتر از چاره‌هایی که مصادر قدرت به‌آنها متعهد شده‌اند، قلم بطلان کشیده شود.

روشنفکران و سوسیالیسم*

۱

عقیده غالب در همه کشورهای دموکراتیک - و در ایالات متحد آمریکا بیش از هر کشور دیگر - این است که تأثیر روشنفکران در سیاست، ناچیز و چشم پوشیدنی است. البته بدون شک این حکم در مورد قدرت ایشان برای تأثیر گذاردن در تصمیمات به وسیله عقاید خاص خویش در هر زمان، یا در مورد تغییر رأی مردم در مسائل مورد اختلاف میان روشنفکران و توده خلق، درست است. اما در دوره های درازتر شاید روشنفکران در هیچ زمانی بیش از امروز در کشورهای یادشده تأثیر نگذاشته باشند. این قدرت شگرف را ایشان از راه شکل دادن به افکار عمومی اعمال می کنند.

شگفت اینکه حتی با توجه به رویدادهای اخیر تاریخ، قدرت قاطع این معامله گران دست دوم آراء و اندیشه ها هنوز عموماً شناخته نیست. روستترین برهان این امر، تحولات سیاسی جهان غرب در یکصد سال اخیر است. سوسیالیسم هیچ جا و هیچ گاه بدو جنبشی مربوط به طبقه کارگر نبوده است، و به هیچ روی درمان واضح دردی آشکار نیست که منافع کارگران بناچار مقتضی آن باشد. سوسیالیسم بر ساخته یا تعبیری از آن نظریه پردازان است و از پاره ای گرایشهای اندیشه مجرد و انتزاعی برمی خیزد که مدتهای مدید فقط نزد روشنفکران شناخته بود و ایشان تلاشهای طولانی کردند تا به طبقه کارگر بپذیرانند که سوسیالیسم را برنامه خویش قرار دهند.

* F. A. von Hayek, «The Intellectuals and Socialism,» *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (New York, 1969) pp. 178-194.

در هر کشوری که به سوی سوسیالیسم رفته است، مرحله‌ای از توسعه که سوسیالیسم در آن عامل تعیین‌کننده در سیاست شده است، سالها مسبوق به دوره‌ای بوده که آرمانهای سوسیالیستی بر افکار روشنفکران فعالتر استیلا داشته است. در آلمان چنین مرحله‌ای در حدود پایان سده گذشته فرارسید و در انگلستان و فرانسه، نزدیک جنگ جهانی اول. به نظر کسی که سرسری به اوضاع بنگرد ممکن است چنین بنماید که ایالات متحد آمریکا پس از جنگ جهانی دوم به این مرحله رسیده بود، و نظام اقتصادی برنامه‌ای و هدایت‌شده، روشنفکران آن کشور را نیز مانند روشنفکران آلمانی یا انگلیسی مجذوب کرده است. تجربه نشان می‌دهد که همینکه این مرحله فرا برسد، دیر یا زود سرانجام عقایدی که بدو فقط نزد روشنفکران پیدا می‌شده، نیروی حاکم در صحنه سیاست خواهد شد.

بنابراین، کیفیت جریانی که روشنفکران بدان وسیله در سیاستهای فردا تأثیر می‌گذارند موضوعی نیست که فقط به درد بحثهای فاضلانه دور از واقعیت بخورد. اعم از اینکه صرفاً سعی در پیش‌بینی آینده داشته باشیم یا بخواهیم در سیر رویدادها دخل و تصرف کنیم، اهمیت جریان مزبور بیش از آن است که معمولاً درک می‌شود. امروز ناظران ممکن است چیزی را پیکار صاحبان منافع متعارض بیندارند؛ ولی حقیقت این است که سرنوشت آن پیکار غالباً در نتیجه اصطکاک آراء و اندیشه‌ها از مدت‌ها پیش در محافل کوچک تعیین شده است. شگفت اینکه معمولاً احزاب چپ بیش از همه کس به این عقیده دامن می‌زنند که آنچه سرنوشت مسائل سیاسی را تعیین می‌کند قدرت عددی صاحبان هریک از منافع مادی متعارض است. ولی این احزاب در عمل نشان می‌دهند که موقعیت کلیدی روشنفکران را همیشه بسیار خوب درک می‌کنند، و خواه بعمد و خواه تحت فشار شرایط، همواره نهایت سعی را در راه جلب پشتیبانی همین گروه نخبه بکار می‌برند. گروههای محافظه کار، برعکس، به پیروی از نظر خام و ساده لوحانه خویش درباره دموکراسی توده گیر وارد میدان می‌شوند و بیهوده می‌کوشند فرد فرد رأی دهندگان را مستقیماً تحت تأثیر قرار دهند و جلب کنند و معمولاً هم به جایی نمی‌رسند.

۲

اشکال در این است که اصطلاح «روشنفکران» بدهاتاً تصویری حقیقی از طبقه

بزرگی که منظور ماست به دست نمی دهد. یکی از دلایل مهمی که قدرت روشنفکران بهتر درک نشده است این است که نام مناسب تری برای اطلاق به کسانی که ایشان را «معامله گران دست دوم آراء و اندیشه ها» نامیده ایم، در دست نداریم. حتی کسانی که واژه «روشنفکر» را بیشتر بر سیل تذلیل و تحقیر بکار می برند، از اطلاق آن به بسیاری افرادی که کارشان کار اختصاصی روشنفکری است ابا دارند. غرض از این کار نه کار نوآوران عالم اندیشه است و نه کار پژوهندگان و متخصصان هیچ یک از جنبه های فکری. روشنفکر نوعی لازم نیست هیچ یک از این اشخاص باشد. نه لزومی دارد که درباره چیز خاصی تخصصی داشته باشد و نه حتی ضروری است که از هوش استثنایی بهره برد تا بتواند نقشی به عنوان واسطه و دلال در پخش آراء و اندیشه ها بر عهده بگیرد. آنچه به او صلاحیت این کار را می دهد دامنه وسیع موضوعهایی است که وی می تواند درباره آنها باسانی بگوید و بنویسد و نیز وضع یا عاداتی که موجب می شود روشنفکر زودتر از مخاطبان خویش با اندیشه های تازه آشنایی پیدا کند.

تا همه شغلها و فعالیتهای افراد این طبقه را فهرست نکنیم، پی نمی بریم که شمارشان چقدر کثیر است و چقدر دامنه فعالیتهاشان در جامعه امروز پیوسته رو به افزایش می رود و چقدر همگی ما به ایشان بستگی پیدا کرده ایم. افراد این طبقه تنها روزنامه نگاران، و معلمان و روحانیان و سخنرانان و تبلیغگران و مفسران رادیو و داستان نویسان و کاریکاتوریستها و هنرمندان نیستند. البته بعید نیست که این کسان همه استاد فن انتقال آراء و اندیشه ها باشند، اما معمولاً در محتوای چیزهایی که انتقال می دهند تنها به تفنّن دستی دارند و صاحب تخصص نیستند. از جمله دیگر افراد این طبقه باید از بسیاری متخصصان و ارباب فنون و صناعات، مانند دانشمندان علوم طبیعی و پزشکان، نام برد که عادتاً با مطالب چاپ شده سروکار دارند و ناقل اندیشه های جدید به خارج از حوزه خود می شوند و به سبب تخصص دانشی که در آن حوزه ها دارند، وقتی چیزی می گویند بیشتر مردم با احترام به سخنانشان گوش می دهند. امروزه فرد عادی کمتر ممکن است جز از طریق این طبقه اطلاعی درباره رویدادها و اندیشه های تازه کسب کند، و فراموش نکنیم که در حال حاضر تقریباً همه ما خارج از حوزه کار خویش افرادی عادی هستیم که چاره

نداریم مگر اینکه از کسانی که کارشان آگاهی از جدیدترین آراء و اندیشه‌هاست، کسب آموزش و اطلاع کنیم. روشنفکری که تعیین می‌کند چه نظرها و آرای بیاید به اطلاع ما برسد و چه حقایقی به قدر کافی اهمیت دارد که به ما گفته شود و به چه شکلی و از کدام جهت و زاویه درخور بیان است، روشنفکر به معنایی است که گفتیم. اوست که معین می‌کند آیا هرگز لازم است از نتایج کارهای متخصصان و نوآوران عالم اندیشه باخبر شویم یا نه.

شخصی که خود اهل رأی و تخصص نیست کاملاً توجه ندارد که آوازه دانشمندان و محققان در نزد مردم تا چه حد ساخته و پرداخته این طبقه است، و عقاید افراد این طبقه درباره چیزهایی که ربطی به دستاوردهای علمی ندارد چقدر در حسن شهرت مردان علم تأثیر می‌گذارد. چیزی که بویژه از جهت مسأله مورد بحث ما درخور توجه است اینکه هر محققى احياناً می‌تواند چندین نفر را از حوزه کار خویش مثال بزند که شایستگی علمی کافی نداشته‌اند و صرفاً به دلیل اینکه، به عقیده جماعت روشنفکر، به نظریات سیاسی «پیشرو» قائل بوده‌اند، نزد عامه دانشمندانی گرانقدر معرفی شده‌اند. ولی من هنوز حتی به یک مورد برنخورده‌ام که چنین شهرت علمی کاذبی به دلایل سیاسی به محققى محافظه کار تعلق گرفته باشد. اینگونه شهرتهای مخلوق روشنفکران بخصوص در رشته‌هایی دارای اهمیت است که حاصل مطالعات کارشناسانه در آنها مورد استفاده سایر متخصصان قرار نمی‌گیرد بلکه به تصمیمهای سیاسی عامه مردم بستگی دارد. بهترین نمونه این امر برخورد و نگرش اقتصاددانان متخصص نسبت به شیوع نظریات برخاسته از سوسیالیسم و طرفداری از حمایت بازرگانی است. شاید در هیچ زمانی کسانی که همگنانشان ایشان را اقتصاددان می‌دانسته‌اند و نظر مساعد نسبت به سوسیالیسم (و سیاستهای حمایت اقتصادی و بازرگانی) داشته‌اند، در اکثریت نبوده‌اند. حتی به اغلب احتمال نسبت مخالفان سرسخت سوسیالیسم (یا اصل حمایت اقتصادی و بازرگانی) در هیچ جماعت مشابهی از اهل تحقیق به اندازه گروه اقتصاددانان نیست. اهمیت این نکته بویژه از این نظر است که در دوران اخیر، افراد بیشتر به این جهت وارد رشته اقتصاد می‌شده‌اند که از پیش به طرحهای سوسیالیستی اصلاحگرانه علاقه داشته‌اند. با اینهمه، آرای که در این زمینه مورد پسند روشنفکران قرار

می‌گیرد و از طریق آنان پنخش می‌شود، آراء اکثر متخصصان نیست، بلکه عقاید اقلیتی است که اغلب در رشته خویش اعتبار و مقامشان محل تردید است.

آنچه تأثیر و نفوذ همه‌گیر روشنفکران را در جامعه معاصر حتی استوارتر و قویتر می‌کند، اهمیت روزافزون «سازماندهی» است. عقیده رایج و احیاناً نادرست این است که هرچه «سازماندهی» بیشتر شود، تأثیر و نفوذ کارشناسان یا متخصصان نیز فزونی می‌گیرد. این حکم ممکن است در مورد مدیران یا سازماندهان متخصص صادق باشد (البته اگر چنین کسانی وجود داشته باشند)، ولی در مورد کارشناسان در هیچ‌یک از رشته‌های دانش مصداق ندارد. کسی که قدرت او افزایش پیدا می‌کند آنچنان شخصی است که گمان می‌رود به برکت دانش عمومی، قدر نظریات تخصصی را می‌داند و برای داوری میان کارشناسان زمینه‌های مختلف، صاحب صلاحیت است. به هر تقدیر، آنچه از نظر ما اهمیت دارد این است که محقق که به ریاست دانشگاه می‌رسد یا دانشمندی که مسئولیت گرداندن بنیاد یا مؤسسه‌ای را بر عهده می‌گیرد یا دانشوری که سردبیر نشریه‌ای می‌شود یا برای توسعه و تقویت فلان سازمان و به منظور پیشبرد فلان آرمان و هدف خاص دست به فعالیت می‌زند، از آن پس دیگر از حالت محقق یا متخصص بیرون می‌آید و به معنایی که گفتیم روشنفکر می‌شود، یعنی کسی می‌شود که درباره همه مسائل نه بر پایه حسن و عیب قضیه، بلکه به شیوه روشنفکران فقط بر اساس بررسی آراء و اندیشه‌های باب روز داوری می‌کند. شمار اینگونه مؤسساتی که روشنفکر می‌پرورند و عده و قدرت روشنفکران را افزایش می‌دهند، روز به روز و به فزونی است. تقریباً همه «متخصصان» فن انتقال دانش و معلومات، از جهت موضوع علمی که با آن سروکار دارند روشنفکرند، نه متخصص.

روشنفکر، به معنایی که ما اصطلاح «روشنفکر» را به کار می‌بریم، بواقع در تاریخ پدیده‌ای بالنسبه جدید است. بدون شک، کسی از این بابت تأسفی ندارد که آموزش و تحصیلات، دیگر یکی از مزایای منحصر به طبقه صاحب مال و ملک نیست. ولی از جهت فهم نقش روشنفکران، توجه به این حقیقت مهم است که اولاً افراد طبقه متمول نیز دیگر تحصیل کرده‌ترین مردم نیستند، و ثانیاً عده کثیری از کسانی که موقعیتشان را به معلومات و تحصیلات عمومی خویش موهوند، از

تجربه‌ای که در سایه اداره کردن ملک و مال نسبت به کارکرد نظام اقتصادی حاصل می‌شود، بی‌بهره‌اند. پروفیسور شوپتر در کتاب سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی^۱ فصلی ممتنع به برخی از جوانب مسأله مورد بحث ما اختصاص داده است و در ضمن آن، بحق تأکید می‌کند که فرق روشنفکر نوعی با سایر کسانی که در گفتن و نوشتن دست دارند در این است که روشنفکر مسؤول مستقیم گردانیدن امور در صحنه عمل نبوده است و، بنابراین، سر رشته و اطلاعی از آن امور ندارد. در اینجا مجال این نیست که ببینیم طبقه روشنفکر چگونه بوجود آمد و تحقیق کنیم که این ادعای یکی از نظریه پردازان روشنفکر تا چه حد صحیح است که می‌گوید هیچ طبقه‌ای غیر از طبقه روشنفکر نیست که منافع اقتصادی آن، تأثیری در نظریاتش نگذارد. اگر فرصت چنین بحثی وجود داشت، یکی از نکات مهمی که می‌بایست در آن تحقیق شود این می‌بود که قانون حفظ حقوق پدیدآورنده^۲ چقدر به طور مصنوعی به رشد این طبقه کمک کرده است. (همچنین جالب نظر می‌بود اگر می‌فهمیدیم که در جامعه‌ای که راههای بیان افکار این چنین در کنترل کسانی است که در ادامه وضع موجود نفع مسلم و مستقیم دارند، تا چه حد امکان داشت درباره فواید اجتماعی قانون حفظ حقوق پدیدآورنده علناً قائل به نظریات انتقادی جدی شد، یا درباره سود مردم از وجود طبقه‌ای که از راه نوشتن کتاب امرار معاش می‌کند ابراز تردید کرد.)

۳

پس شگفت نیست اگر محقق یا متخصص واقعی یا شخص اهل عمل و دادوستد، نسبت به روشنفکر احساس تحقیر کند و نخواهد به قدرت او اذعان بیاورد، و حتی هنگامی که به قدرت او پی می‌برد، نتواند از ناراحتی و عصبانیت خودداری کند. چنین کسی می‌بیند کمتر روشنفکری شخصاً از هیچ چیز خاصی فهم استثنایی دارد و قضاوتش درباره اموری که خود او از آنها سر درمی‌آورد، کمتر نشانی از خردمندی بروز می‌دهد. اما دست کم گرفتن قدرت روشنفکران به اینگونه دلایل،

1. [J. A.] Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*.

2. law of copyright

خطایی مهلک است. ممکن است اطلاعات روشنفکران غالباً سطحی و هوش و درایتشان محدود باشد، ولی این هیچ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که جامعه در آینده‌ای نه‌چندان دور سرانجام بر پایه نظریات عمدتاً معلول داوریه‌ای ایشان عمل خواهد کرد. سخنی به‌گزار نیست اگر بگوئیم که همینکه بخش فعال جماعت روشنفکران به مجموعه‌ای از نظریات اعتقاد پیدا کند، خودبخود و بناچار جریانی آغاز می‌شود که در نتیجه آن، عامه مردم آن معتقدات را می‌پذیرند. روشنفکران به‌مثابه اندامی هستند که جامعه امروزی برای اشاعه دانش و آراء و اندیشه‌ها پدید آورده است. معتقدات روشنفکران مانند سرندی است که هر تصور جدیدی، پیش از رسیدن به توده مردم، باید از آن بگذرد.

ماهیت پیشه روشنفکر اینجاست که او در ادای تکلیف روزانه، از معلومات و معتقدات خویش استفاده کند. او به این جهت دارای مقام روشنفکری است که از دانش و معلوماتی که مخدومانش عموماً از آن محرومند بهره می‌برد و هر روز ناگزیر است با چنین معرفتی سروکار داشته باشد. بنابراین، دیگران تنها تا حدودی می‌توانند وی را در فعالیت‌هایش هدایت کنند. و از آنجا که روشنفکران اکثراً از صداقت فکری برخوردارند، هرگاه موضوعی به قضاوت خودشان واگذار شده باشد، بناچار از معتقدات خویش پیروی می‌کنند و، به تبع آن، به هر چیزی که به‌دستشان بیفتد جهت و گرایش مطابق عقایدشان می‌دهند. حتی در مواقعی که سیاستگذاری در دست مردان کار و عمل است و ایشان عقایدی غیر از روشنفکران دارند، اجرای سیاستها عموماً به‌دست روشنفکران است، و آنچه اغلب اوقات نتیجه نهایی کار را معین می‌کند تصمیم‌هایی است که درباره جزئیات امر گرفته می‌شود. شواهد این معنا تقریباً در همه زمینه‌ها در جامعه امروز دیده می‌شود. ممکن است «سرمایه‌داران» مالک روزنامه‌ها باشند یا هیأت‌های «مرتجع» بر دانشگاه‌ها حکومت کنند یا شبکه‌های سخن‌پراکنی [رادیویی] متعلق به دولتهای محافظه‌کار باشند؛ اما دیده‌ایم که همه این روزنامه‌ها و دانشگاه‌ها و رادیوها افکار عمومی را به‌سوی سوسیالیسم می‌رانند زیرا کارکنان به سوسیالیسم عقیده دارند، و این امر غالباً نه به‌رغم کوششهای رؤسا برای تسلط بر افکار و تحمیل اصول سستی، بلکه درست به‌سبب آن مساعی روی می‌دهد.

عبور آراء و اندیشه‌ها از صافی معتقدات طبقه‌ای که بر حسب ساخت فکری متمایل به بعضی نظریات است آثاری بر جای می‌گذارد که به هیچ وجه محدود به توده مردم نیست. متخصصان نیز خارج از دایره تخصص خویش مانند عامه خلق به طبقه مذکور وابستگی دارند و مثل دیگران از آنچه افراد آن طبقه پسندیده‌اند تأثیر می‌پذیرند. نتیجه امروز این شده است که در بیشتر بخشهای جهان غرب حتی سرسخت‌ترین مخالفان سوسیالیسم اطلاعات خویش را در اغلب زمینه‌هایی که با آنها آشنایی مستقیم ندارند از منابع سوسیالیستی می‌گیرند. رابطه پیشنهادها و برنامه‌های عملی سوسیالیستها با بسیاری از تصورات پیش ساخته و کلی سوسیالیستی به هیچ وجه روشن نیست و، در نتیجه، خیلی از کسانی که به عقیده خودشان با نظام اندیشه سوسیالیستی مخالفت پابرجا دارند، در عمل به مبلغان مؤثر آن بدل می‌شوند. چه کسی ممکن است ندیده باشد که بسیاری از افراد عادی اهل مشغله‌های عملی زندگی می‌گویند سوسیالیسم «مزخرف و مخرب» است و آنرا تقبیح می‌کنند، اما همینکه از حوزه خاص کار خود قدم بیرون می‌گذارند مانند هر روزنامه‌نویس چپگرایی حرفهای سوسیالیستی می‌زنند؟

تأثیر و نفوذ چیره‌گر روشنفکران سوسیالیست در هیچ زمینه‌ای در یکصد سال اخیر بیش از حوزه تماس فرهنگهای مختلف ملی با یکدیگر احساس نشده است. در حوصله این مقال نمی‌گنجد که علل و اهمیت این حقیقت بسیار شایان توجه را معین کنیم که چرا در جهان امروز تقریباً از هیچ طریقی جز به وسیله روشنفکران نمی‌توان به جامعه بین‌المللی دسترس پیدا کرد. همین بیشتر سبب پیدایش این وضع شگفت‌انگیز شده که جهان معروف به «سرمایه‌داری» از نسلهای پیش به این طرف تقریباً فقط به آن دسته از نهضت‌های ایده‌نولوژیکی در کشورهای واقع در خاور اروپا کمکهای مادی و معنوی می‌رسانده که هدفشان سست کردن پایه‌های تمدن غرب بوده است. در همان حال، اطلاعاتی که مردم غرب درباره رویدادهای اروپای مرکزی و شرقی کسب می‌کرده‌اند ناگزیر از تمایلات و تعصبات سوسیالیستی رنگ می‌پذیرفته است. نمونه اخیر این گرایش، بسیاری از فعالتهای «آموزشی» نیروهای امریکا در بخشهای اشغالی آلمان بوده است.

۴

پس فهم درست دلایل گرایش اینهمه افراد روشنفکر به سوسیالیسم دارای بالاترین اهمیت است. کسانی که خود چنین گرایشی ندارند نخست باید این نکته را صریحاً بپذیرند که تعیین‌کننده نظریات روشنفکران بیش از هر چیز معتقدات صمیمانه و نیات خیر است، نه منافع خودپسندانه یا نیات سوء. باید قبول کرد که رویهمرفته امروز هرچه یک روشنفکر نوعی، از هوش و درایت و خیرخواهی بیشتری بهره ببرد، بیشتر احتمال دارد سوسیالیست باشد و در مباحثات عقلی محض عموماً بهتر می‌تواند بر اکثر مخالفان در طبقه خویش چیره شود. اگر ما، با وجود این، باز هم فکر کنیم که او اشتباه می‌کند، باید توجه داشته باشیم که آنچه سبب می‌شود عده‌ای مردم خیرخواه و هوشمند و مصدر مقامات حساس در جامعه به پخش نظریاتی به عقیده ما مودی و مخرب دست بزنند، ممکن است حقیقتاً خطایی از جانب ایشان باشد. (بنابراین، برخلاف نظر پروفیسور شومپتر در نقد و بررسی کتاب من، راه بندگی،) آنچه موجب می‌شد که، به گفته ایشان، «من هرگز به مخالفان چیزی بالاتر از خطای فکری نسبت [ندهم]»، اعتقاد عمیق به نکته‌ای بوده که ذکر کردم، نه «زیاده‌روی در رعایت ادب». برای مقابله با این خطا، هیچ چیز مهم‌تر از این نیست که به‌ریشه‌های آن پی ببریم. با این حال، کسانی که عموماً نمایندگان نظم موجود تلقی می‌شوند و معتقدند که خطر سوسیالیسم را درک می‌کنند، معمولاً به آنچه گفتیم پی نبرده‌اند و روشنفکران سوسیالیست را مثتی افراطیون مخرب مدعی دانش و آگاهی می‌دانند. چنین کسان بی‌آنکه به نفوذ و تأثیر روشنفکران واقف باشند، برخوردی از خویش نشان می‌دهند که روشنفکر سوسیالیست را حتی شدیدتر به مخالفت با نظم موجود برمی‌انگیزد.

اگر بخواهیم این گرایش خاص بخش بزرگی از روشنفکران را درک کنیم، به دو نکته باید بوضوح توجه داشته باشیم. نخست اینکه روشنفکران عموماً درباره همه مسائل خاص بر پایه برخی اندیشه‌های کلی دآوری می‌کنند. دوم اینکه خطاهای هر عصر اغلب از پاره‌ای حقایق نویافته در آن عصر سرچشمه می‌گیرد و حاصل کاربرد غلط بعضی احکام عام است که در سایر زمینه‌ها ارزشمند از کار درآمده است. اگر

این دو حقیقت را درست بسنجیم، بناچار نتیجه می‌گیریم که ابطال مؤثر اینگونه خطاها غالباً نیازمند پیشرفت فکری بیشتر است، یعنی پیشرفت در مورد نکاتی بسیار کلی و انتزاعی که ممکن است از مسائل عملی زندگی بسیار دور به نظر برسد. شاید خصوصیتی که بیش از هرکس نزد روشنفکران پیدا می‌شود این است که روشنفکر درباره هر اندیشه جدیدی نه بر مبنای حسن و عیب آن، بلکه بر این اساس داوری می‌کند که آیا آن فکر تازه بآسانی با برداشتهای عمومی او سازگاری دارد و با تصویر (به‌زعم او) امروزی و پیشرفته جهان منطبق است یا نه. خوب یا بد، از طریق تأثیر اینگونه اندیشه‌ها در او و در عقاید او راجع به مسائل خاص است که می‌بینیم آراء و افکار، هرچه کلی‌تر و انتزاعی‌تر و حتی مبهم‌تر باشند بر او بیشتر تسلط پیدا می‌کنند. از آنجا که او چندان اطلاعی از مسائل خاص ندارد، ناگزیر ملاکی که بکار می‌برد سازگاری اندیشه‌ها با دیگر نظریات اوست و قابلیت آنها برای ارائه تصویری همساز و منسجم از جهان. گزینش بعضی از اندیشه‌ها از میان انبوه افکاری که در هر لحظه به‌خاطر می‌رسند، پدیدآورنده جوّ عقیدتی خاص یا «جهان‌بینی» مسلط هر دوره است. این جوّ عقیدتی یا «جهان‌بینی» برای پذیرش پاره‌ای عقاید مساعد است و برای قبول برخی عقاید دیگر نامساعد، و روشنفکر را بر آن می‌دارد که بآسانی و بدون درک واقعی مسائل، فلان نتیجه‌گیری را بپذیرد و نتیجه دیگر را رد کند.

در حقیقت، روشنفکر از برخی جهات به‌فیلسوف نزدیکتر است تا به هرگونه متخصص، و فیلسوف به‌بیش از یک معنا شهریار روشنفکران است. تأثیر و نفوذ فیلسوف از حوزه مسائل عملی زندگی بیشتر فاصله دارد و به‌همین نسبت از تأثیر روشنفکر کندتر و پیدا کردن آثار آن دشوارتر است، ولی نوعاً فرقی با آن ندارد و در درازمدت نیرومندتر از تأثیری است که روشنفکر می‌گذارد. اساس رد و قبول آراء و اندیشه‌ها نزد روشنفکر و فیلسوف همان کوشش هر دو ایشان برای ترکیب و تألیف نظریات (منتها به‌طرزی روشمندتر) و همان‌گونه قضاوت درباره نظریات خاص نه بر پایه حسن و عیب، بلکه بر اساس انطباق آنها با فلان نظام فکری کلی، و همان تلاش برای دست یافتن به نوعی جهان‌بینی منسجم و همساز است. به این جهت، فیلسوف احیاناً از هر محقق و دانشمندی بیشتر در روشنفکر تأثیر می‌گذارد و بیش

از هر کس تعیین می‌کند که روشنفکر چگونه عمل سانسوری خویش را انجام می‌دهد. دانشمند متخصص تنها هنگامی ممکن است نفوذی همپایه فیلسوف در میان مردم بهم برساند که دیگر به‌زبان تخصص سخن نگوید و شروع به تفکر فلسفی درباره پیشرفت رشته خود کند، آن هم تازه پس از اینکه روشنفکران به دلایلی که کمتر ربطی به شأن و مقام علمی او دارد، اندیشه‌ها و آثار وی را مطرح کنند.

بنابراین، «جو عقیدتی» هر عصر در اساس عبارت از تصوراتی پیش‌ساخته و بسیار کلی است که روشنفکر اهمیت حقایق و عقاید جدید را بر مبنای آنها می‌سنجد. این تصورات پیش‌ساخته عمدتاً حاصل کاربرد جنبه‌هایی از دستاوردهای علمی است که به‌نظر روشنفکر از دیگر جنبه‌ها مهمتر می‌نماید یا، به عبارت دیگر، انتقال آنچه در کارهای متخصصان پیش از همه او را تحت تأثیر قرار داده است به سایر حوزه‌ها. از اینگونه «مُد»ها و شعارهای روشنفکری که طوطی‌وار تکرار شده و در طول دو یا سه نسل بر افکار روشنفکران استیلا پیدا کرده است، فهرستی دراز می‌توان تهیه کرد. این قبیل تصورات کلی ممکن بوده به «رهیافت تاریخی» مربوط شود یا به نظریه تکامل یا به اعتقاد رایج در قرن نوزدهم در خصوص جبر یا موجبیت علی و برتری تأثیر محیط در مقابل وراثت یا به نظریه نسبیت یا به قدرت ضمیر ناخودآگاه؛ ولی به هر حال هریک از آنها معیار سنجش و آزمایش نوآوریها در دیگر رشته‌ها و حوزه‌ها قرار گرفته است. ظاهراً هرچه این تصورات کمتر مشخص و دقیق و مبهمتر درک شده باشند، تأثیرشان گسترده‌تر است. گاهی منشأ اینگونه تأثیرات ژرف، گمان محو و مبهمی بیش نیست که بندرت در قالب الفاظ بیان می‌شود و به این جهت حتی مؤثرتر و نافذتر است. اعتقادهایی از قبیل اینکه کنترل مطالعه شده و عمدی یا سازماندهی آگاهانه در امور اجتماعی همیشه موجب نتایج بهتری از جریانهای خودانگیخته است، یا هر نظم مبتنی بر برنامه‌های از پیش طراحی شده لزوماً بهتر از نظم ناشی از ایجاد توازن میان قدرتهای مخالف است، به همان طریق که گفتیم آثار عمیق در تحولات سیاسی گذاشته است.

تنها جایی که نقش روشنفکران بظاهر تفاوت می‌کند در زمینه آرمانهای اجتماعی به معنای اخص است. گرایشهای خاص آنان در اینجا به این شکل ظاهر

می‌شود که مفاهیم کلی را به صورت شعار درآورند و درباره‌ی پاره‌ای خواستها و آرزوهای ناشی از مراودات عادی بشری غلو کنند و آنها را با دلیل تراشی موجه جلوه دهند. مثلاً چون دموکراسی چیز خوبی است، هرچه اصل حکومت دموکراتیک بیشتر تعمیم داده شود، به نظر روشنفکران بهتر جلوه می‌کند. قویترین اینگونه تصورات کلی که در دوران اخیر به تحولات سیاسی شکل داده البته آرمان برابری مادی بوده است، یعنی چیزی ساخته و پرداخته ذهن و فکر در عالم مجردات و بدون معنا و مصداق واقعی، نه یکی از اعتقادات اخلاقی خودانگیخته که، با وجود این، ملاک گزینش سیاستهای اجتماعی قرار گرفته و مداوماً برای ایجاد تربیتی در امور اجتماعی فشار وارد کرده که هیچ کس تصور روشنی از آن نداشته است. اینکه فلان اقدام به ایجاد برابری بیشتر کمک می‌کند آنچنان حسنی به شمار می‌رود که کمتر چیز دیگری به حساب گرفته می‌شود. چون کسانی که افکار عمومی را هدایت می‌کنند فقط درباره‌ی این جنبه هر مسأله خاص اعتقاد مشخص و ثابت دارند، آرمان برابری حتی بیش از نیت اصلی طرفداران آن به صورت عامل تعیین کننده تغییرات اجتماعی درآمده است.

اما فقط آرمانهای اخلاقی به این شیوه عمل نمی‌کنند. گاهی نگرش روشنفکران نسبت به مسائل مربوط به نظم اجتماعی ممکن است معلول پیشرفتهای معرفت علمی محض باشد. در این قبیل موارد، نظریات غلط ایشان در خصوص مسائل خاص امکان دارد تا مدتی برخوردار از شأن و اعتبار آخرین دستاوردهای علمی به نظر برسد. این امر به خودی خود شگفت‌انگیز نیست که پیشرفت واقعی علم و معرفت گاهی بدین شیوه منشأ خطاهای جدید قرار بگیرد. اگر هیچ نتیجه نادرستی از احکام کلی جدید لازم نمی‌آمد، آن احکام حقایقی ثابت و ابدی می‌شدند که هرگز به بازنگری نیاز نمی‌داشتند. راست است که تنها وجه مشترک اینگونه احکام کلی جدید با عقاید قبلی نتایج نادرستی است که می‌توان از هر دو گرفت و حکم کلی جدید به خطای جدید نمی‌انجامد؛ ولی کاملاً محتمل است که نظریه‌ای جدید که ارزش آن با نتایج صحیح و جدید حاصل از آن به اثبات می‌رسد نتایج جدید دیگری نیز بدهد که پیشرفت بیشتر، نادرستی آنها را به ظهور برساند. متها در چنین موردی، عقیده کاذب، واجد تمام حیثیت و اعتبار یکی از نتایج آخرین معرفت

علمی به نظر خواهد رسید. ممکن است در حوزه خاصی که این عقیده در آن اعمال می‌شود، همه شواهد و دلایل علمی خلاف آنرا نشان دهند، ولی آن عقیده در ترازوی عقل روشنفکران و در پرتو تصورات مسلط بر افکار ایشان، به عنوان بهترین نظر منطبق با روح زمانه برگزیده خواهد شد. بنابراین، متخصصانی که بدین طریق شهرت همگانی و نفوذ گسترده پیدا می‌کنند کسانی نخواهند بود که همگنان و همکارانشان به استادی ایشان اذعان آورده باشند، بلکه غالباً افرادی هستند که صاحب نظران دیگر آنان را متفنن و حتی شیاد می‌دانند ولی با اینهمه نزد عامه مردم مشهورترین اهل فن در رشته خویش محسوب می‌گردند.

در یکصد سال گذشته آدمی چگونگی سازمان دادن به نیروهای طبیعت را آموخته است؛ شک نیست که این امر بسیار به ایجاد این عقیده کمک کرده است که همانگونه کنترل نیروهای اجتماعی به بهبود مشابه در وضع انسان نیز خواهد انجامید. رسیدن به این نتیجه که با کاربرد فنون مهندسی، هدایت و اداره همه صورتهای مختلف فعالیتهای انسانی مطابق برنامه‌ای واحد و منسجم همان کامیابیایی را که در کارهای مهندسی به بار آورده در جامعه نیز به بار خواهد آورد، خردپسندتر از آن است که بیشتر کسانی را که از دستاوردهای علوم طبیعی به وجد آمده‌اند، شایسته و فریفته نکند. البته باید اعتراف کرد که اولاً رد این نتیجه گیری نیازمند دلایل بسیار قوی است، و ثانیاً چنین دلایلی تاکنون به نحو کافی و وافق اقامه نشده است. کافی نیست که کسی صرفاً به عیوب و نقائص پیشنهادهای مبتنی بر نتیجه گیری یادشده اشاره کند. قدرت آن استنتاج کاستی نخواهد گرفت مگر با اثبات اینکه چرا آنچه در اینهمه زمینه‌ها موجد پیشرفتهای نمایان بوده است وقتی که خارج از آن حوزه بکار رود نه تنها سودمندی محدود خواهد داشت، بلکه حتی زیانمند خواهد شد. چنین کاری تاکنون به نحو خرسندی بخش و قانع کننده انجام نگرفته است و باید انجام شود تا بتوان این انگیزه خاص در هواداری از سوسیالیسم را از میان برداشت.

البته این تنها یکی از بسیار مواردی است که اگر بنا بر ابطال آراء و اندیشه‌های زیانبار رایج باشد، به پیشرفت بیشتر نیاز خواهد بود، و راهی که باید در پیش بگیریم باید به وسیله بحث درباره مسائل بسیار انتزاعی و کلی تعیین شود. کافی

نیست که مرد کار و عمل بر پایه آشنایی نزدیک با حوزه خاص کار خود یقین حاصل کند که نظریات سوسیالیستی مبتنی بر آراء و اندیشه‌های کلی‌تر، غیرعملی است. ممکن است او کاملاً حق داشته باشد؛ ولی اگر نتواند به ابطال مؤثر آن اندیشه‌ها و تصورات مادر تکیه کند، مقاومتش در هم خواهد شکست و تمام آن نتایج اسف‌انگیز به بار خواهد آمد. تا هنگامی که روشنفکر در بحث کلی دست بالا را داشته باشد، حتی صحیح‌ترین اعتراضها در مسائل مشخص به جایی نخواهد رسید.

۵

ولی داستان به اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند. نیروهای مؤثر در جلب افراد به صف روشنفکران نیز در همین جهت عمل می‌کنند، و این خود نشان می‌دهد که چرا چنین عده کثیری از روشنفکران به سوسیالیسم تمایل دارند. البته در میان روشنفکران نیز مانند سایر گروه‌های مردم اختلاف عقیده وجود دارد؛ ولی چنین می‌نماید که رویهم‌رفته روشنفکران فعال‌تر و باهوش‌تر و مبتکرتر غالباً به سوسیالیسم گرایش پیدا می‌کنند حال آنکه مخالفانشان اغلب افرادی از حیث توانایی پایتترند. این حکم بویژه در مراحل بدوی نفوذ آراء و اندیشه‌های سوسیالیستی مصداق دارد؛ بعدها گرچه بیرون از محافل روشنفکری، شخص ممکن است برای ابراز طرفداری از اعتقادهای سوسیالیستی به شجاعت نیازمند باشد، فشار افکار موافق سوسیالیسم در میان روشنفکران به حدی می‌رسد که شخص برای ایستادگی در برابر آن به نیرو و استقلال رأی بیشتری محتاج می‌شود تا برای پیروی از آنچه به عقیده همگانش نظریه‌ای پیشرو و تجددطلبانه است. مثلاً هرکسی که با هیأت‌های علمی دانشگاه‌ها به تعداد کثیر آشنا باشد، می‌داند که امروز در خشانترین و موفقترین مدرسان به اغلب احتمال سوسیالیست‌اند و اصحاب عقاید سیاسی محافظه کارانه‌تر باز به احتمال قوی اشخاصی متوسط و کم‌مایه (و فراموش نکنیم که از این نظر، اکثر مدرسان دانشگاه‌ها احتمالاً باید روشنفکر محسوب شوند نه متخصص). شک نیست که این امر به خودی خود یکی از عوامل مهم در سوق دادن جوانان به اردوگاه سوسیالیسم است.

البته فرد سوسیالیست این امر را فقط دلیل بر این خواهد گرفت که امروز

اشخاص هوشمندتر بناچار سوسیالیست می‌شوند. اما چنین گفته‌ای به هیچ وجه توجیه ضروری یا حتی محتمل‌ترین دلیل نیست. دلیل اصلی چنین وضعی احتمالاً این است که برای فرد دارای توانایی استثنایی که نظم موجود جامعه را می‌پذیرد بسیاری راههای دیگر نیز به‌سوی قدرت و نفوذ باز است، اما تنها راه کسب قدرت و نفوذ برای افراد سرکش و ناراضی و ناخرسند که بتوان امید داشت بالاترین کمک را به تحقق آرمانهای ایشان کند، کار روشنفکری است. از آن بالاتر اینکه فرد دارای توانایی درجه یک و متمایل به محافظه‌کاری قاعداً کار روشنفکری و چشم‌پوشی از پاداشهای مادی مترتب بر آن را فقط به شرطی برمی‌گزیند که بتواند از آن کار فی حد ذاته لذت ببرد و، بنابراین، بیشتر احتمال دارد که به جای روشنفکر شدن به معنای اخص، دانشور متخصص شود، حال آنکه فرد تندرو غالباً فعالیت روشنفکری را نه هدف بلکه وسیله می‌شمارد، یعنی راهی برای کسب همانگونه نفوذ گسترده‌ای که روشنفکر حرفه‌ای از آن برخوردار است. از این رو، حقیقت امر احتمالاً این است که در میان بهترین مغزها، سوسیالیستها به نسبت بمراتب بیشتری خویشتن را وقف آنگونه فعالیتهای روشنفکری می‌کنند که در جامعه امروز ایشان را از تأثیر قاطع در افکار عمومی بهره‌مند می‌سازد، نه اینکه افراد باهوشتر عموماً سوسیالیست باشند. (پدیده آشنای دیگر مرتبط به این معنا این است که به هیچ دلیل نمی‌توان معتقد شد که توانایی فکری حقیقتاً درجه یک در میان غیریهودیان کمیابتر از یهودیان است. با اینهمه، شک نیست که تقریباً همه‌جا جماعت روشنفکر به معنایی که ما این واژه را بکار می‌بریم - یعنی مفسران و شارحان حرفه‌ای آراء و اندیشه‌ها - به‌طور بی‌تناسب از عده کثیری افراد یهودی تبار تشکیل می‌شود. یهودیان ممکن است برای این کار قریحه خاصی داشته باشند و بیقین در کشورهایی که تعصبات [نژادی و دینی] مانع و عایقی در برابر ایشان در سایر زمینه‌ها ایجاد می‌کند، عمده امکانی که برای آنان وجود دارد، همین است. اینکه یهودیان ظاهراً بیش از افراد تبارهای دیگر پذیرای آراء سوسیالیستی می‌شوند احتمالاً بیشتر به این دلیل است که چنین نسبت بزرگی از روشنفکران از ایشان تشکیل می‌شود.)

نوع افرادی که به‌صفت روشنفکران می‌پیوندند نیز با علاقه شدید آنان

به تصورات کلی و انتزاعی پیوند نزدیک دارد. نظریه پردازی درباره بازسازی سرپای جامعه، غذایی بمراتب بیشتر مطابق ذائقه روشنفکر فراهم می‌کند تا ملاحظات علمی تر و کوتاه مدت کسانی که هدفشان بهبود جزء بجزء و تدریجی نظم موجود است. جاذبه اندیشه سوسیالیستی نزد جوانان عمدتاً مرهون خصلت رویایی و آرمانی آن است. یکی از سرچشمه های قدرت سوسیالیستها که مکتب ستی آزادیخواهی متأسفانه از آن بی بهره است، همین شهامت وارد شدن در افکار ناکجاآبادی^۱ است. این تفاوت به سود سوسیالیسم تمام می شود و دلیل آن هم نخست این است که نظریه پردازی درباره اصول کلی برای کسانی که خاطرشان فارغ از بار شناخت واقعیات زندگی امروزی است فرصتی برای جولان قوه خیال فراهم می آورد، و دوم اینکه آنگونه نظریه پردازی از سویی شوق مشروع به فهم و درک اساس عقلی هرگونه نظم اجتماعی را ارضاء می کند و از سوی دیگر راه را برای بکار انداختن انگیزه سازندگی می گشاید که مکتب آزادیخواهی پس از پیروزیهای بزرگی که کسب کرد دیگر کمتر میدانی برای آن باقی گذاشت. روشنفکر به حکم حالت روحی و فکری خویش به جزئیات فنی یا دشواریهای عملی بیعلاقه است و آنچه به آن اقبال دارد افقهای وسیع فراواقعی و نمای زیبای کل نظم اجتماعی است که نظامهای برنامه ای مبشر آنند.

آنچه به نفوذ سنت آزادیخواهی ضربه مرگبار زد این بود که نظریه پردازیهای سوسیالیستها بیشتر مطابق ذوق روشنفکران از کار درآمد. همینکه به نظر رسید خواستهای اساسی مطرح در برنامه های آزادیخواهان برآورده شده، متفکران آزادیخواه سبک قدیم به جزئیات روی آوردند و از پروراندن فلسفه کلی آزادیخواهی غافل ماندند و، در نتیجه، فلسفه مذکور از آن پس از حالت مسأله زنده ای که به نظریه پردازیهای کلی میدان بدهد، به در آمد. بدین ترتیب، در ظرف متجاوز از نیم قرن گذشته^۲، فقط سوسیالیستها بوده اند که چیزی در ردیف برنامه ای صریح و مشخص برای توسعه اجتماعی و تصویری از آن قسم جامعه که هدفشان

۱. واژه «ناکجاآباد» را در برابر اصطلاح utopia بکار می بریم که مستعمل شیخ شهاب الدین سهروردی و ترجمه دقیق ریخته یونانی آن است و از آن به «مدینه فاضله» و «آرمانشهر» و «کامشهر» و غیر آن نیز تعبیر شده است. (مترجم)

۲. این مقاله نخست در ۱۹۴۹ منتشر شد. (مترجم)

بوده و مجموعه‌ای از اصول کلی برای جهت دادن به تصمیم‌گیریها در مسائل خاص عرضه کرده‌اند. حتی اگر آنگونه که من معتقدم بعضی تناقضات ذاتی در آرمانهای سوسیالیستها وجود داشته باشد و هرگونه کوششی برای اجرای آنها به‌نتایجی یکسره غیر از انتظارات ایشان بینجامد، باز این واقعیت همچنان به‌جای خود هست که برنامه آنان برای ایجاد تغییرات، تنها برنامه‌ای در دوران اخیر بوده که در پیدایش و پرورش نهادهای اجتماعی تأثیر داشته است. سوسیالیستها به‌این جهت الهام‌بخش روشنفکران و برانگیزاننده قوه تخیل آنان شده‌اند که فلسفه ایشان تنها فلسفه کلی صریح ناظر بر مشی و سیاستگذاری اجتماعی و محل اعتقاد گروهی بزرگ بوده است و یگانه نظام یا نظریه‌ای به‌شمار می‌رفته که مسائل جدید مطرح می‌کرده و افقهای تازه به‌روی آدمیان می‌گشوده است.

آنچه تحولات اجتماعی را در دوران مورد بحث تعیین می‌کرده است نه پیکار آرمانهای متعارض و متخالف، بلکه تضاد بین وضع موجود و یگانه آرمان ناظر بر امکان ایجاد جامعه آینده بوده است که فقط سوسیالیستها به‌مردم عرضه می‌کرده‌اند. از دیگر برنامه‌هایی که ارائه می‌شده کمتر برنامه‌ای بوده که براستی جانشین و بدیلی در این زمینه محسوب شود. بیشتر این برنامه‌ها صرفاً حد وسط یا منزلی بین راه در فاصله میان انواع افراطی سوسیالیسم از یک سو و نظم موجود از سوی دیگر بوده‌اند. فقط کافی بوده کسی پیشنهادی حتی افراطی‌تر بدهد تا «باریک‌اندیشانی» که به‌حکم مزاج فطری اعتقاد داشته‌اند حقیقت همیشه بناچار در حد وسط بین افراط و تفریط پیدا می‌شود، هر پیشنهاد سوسیالیستها را معقول تلقی کنند. چنین به‌نظر می‌رسیده که حرکت تنها به‌یک سو امکان‌پذیر است و یگانه مسأله این است که این حرکت باید با چه سرعتی و تا کجا صورت بگیرد.

۶

سوسیالیسم به‌سبب خصلت نظری خود نزد روشنفکران جاذبه ویژه‌ای دارد که اهمیت آن آشکارتر خواهد شد اگر موضع نظریه‌پردازان سوسیالیست را با موضع نظریه‌پردازان آزادیخواه به‌معنای قدیم مقایسه کنیم. این مقایسه همچنین امکان خواهد داد که با درک کافی نیروهایی که در عالم اندیشه بنیادهای جامعه آزاد را سست می‌کنند، پندی در این زمینه بگیریم.

شگفت اینکه یکی از عوامل عمده‌ای که متفکر آزادپخواه را از کسب نفوذ در میان مردم محروم می‌کند با این واقعیت بستگی نزدیک دارد که تا پیش از ورود سوسیالیسم به صحنه، او فرصت بیشتری برای تأثیر گذاردن در تصمیمهای مربوط به سیاست‌گذارهای جاری داشت و، در نتیجه، نه تنها برای گام نهادن به قلمرو آنگونه نظریه‌پردازیه‌های دور و دراز که منبع قدرت سوسیالیست‌هاست به‌وسوسه نمی‌افتاد، بلکه حتی از این کار منع می‌شد، زیرا هر کوششی از این قسم احتمال داشت خیری را که او فوراً می‌توانست برساند کاهش دهد. متفکر آزادپخواه از هر قدرتی که برای تأثیر گذاردن در تصمیمهای عملی بهره‌مند باشد، آن قدرت را مرهون منزلتی است که در نزد نمایندگان نظم موجود دارد، و اگر خویشتن را وقف نظریه‌پردازیهایی کند که باب دل روشنفکران است و از طریق ایشان در تحولات درازمدت مؤثر واقع شود، آن منزلت را به‌خطر خواهد انداخت. برای اینکه نزد مصادر قدرت موجود وزنی داشته باشد، باید «عاقل» و «واقع‌بین» باشد. تا هنگامی که به‌مسائل فعلی و فوری توجه کند، پاداش خویش را به‌صورت نفوذ و موفقیت مادی و مقبولیت نزد کسانی که تا حدی در دیدگاه عمومی او شریکند، خواهد گرفت. اما چنین کسان برای نظریه‌پردازانی که به‌جور روشنفکری شکل می‌دهند، احترامی ندارند. حتی باید گفت که اگر متفکر آزادپخواه جداً وارد اینگونه نظریه‌پردازیه‌های دور و دراز شود، چون حاضر نیست نظم موجود را همین نظام آزادی بداند که مطمح نظر قرار داده است، ممکن است معروف شود به‌اینکه پایه‌های اعتقادی‌اش «نادرست» و خودش حتی نیمه‌سوسیالیست است. (یکی از بارزترین نمونه‌های اخیر برچسب سوسیالیستی زدن و محکوم کردن نوشته‌های آزادپخواهانه ولی غیرمکتبی، نظرهایی است که درباره کتاب سیاست اقتصادی برای جامعه آزاد اثر نویسنده متوفی هنری سایمون^۱، ابراز شده است. کسی ممکن است با همه مندرجات کتاب موافق نباشد و حتی برخی عقاید اظهار شده در آن را ناسازگار با جوامع آزاد بداند و مع‌هذا تصدیق کند که آن کتاب یکی از مهمترین آثار است که در دوران اخیر برای کمک به‌حل مشکل ما نوشته شده و درست از نوع نوشته‌هایی است که برای گشودن باب

1. Henry Simon, *Economic Policy for a Free Society* (1948).

گفتگو در خصوص مسائل بنیادی به آن نیاز است. حتی کسانی که با پاره‌ای از نظرهای مطرح شده در آن بشدت مخالفند، باید از آن به عنوان اثری که با وضوح و شهامت مسائل محوری روزگار ما را پیش می‌کشد، استقبال کنند.)

اگر با وجود آنچه گفتیم متفکر آزادیخواه باز هم به کوششهای خود در جهت نظریه‌پردازی کلی ادامه دهد، دیری نخواهد گذشت که خواهد دید معاشرت نزدیک با کسانی که بظاهر در بیشتر معتقدات وی شریکند خالی از خطر نیست و او بزودی به آنرا خواهد افتاد. در واقع، در حال حاضر کمتر کاری نامأجورتر از کار اساسی پروراندن آنگونه شالوده فلسفی است که رشد و توسعه افزونتر جامعه آزاد باید بر آن استوار باشد. چون کسی که عهده‌دار این کار می‌شود باید بخش بزرگی از چارچوب نظم موجود را بپذیرد، در چشم بسیاری از روشنفکران متمایل به نظریه‌پردازی، صرفاً توجیه‌گر و مدافع بُزْدلی وضع موجود جلوه خواهد کرد، و در همان حال مردان عمل و دادوستد او را نظریه‌پردازی غافل از واقعیات خواهند شمرد و وقتی به وی نخواهند گذاشت. کسانی که شناختشان محدود به جهانی است که اندیشه‌ها در آن آسوده در کنار یکدیگر بسر می‌برند، چنین شخصی را به حد کافی تندرو نخواهند دانست، و آنانکه دیدشان منحصر به این است که امور با چه شدتی با یکدیگر اصطکاک پیدا می‌کنند، او را بیش از حد تندرو تلقی خواهند کرد. اگر او در صدد استفاده از پشتیبانی مردان کار و دادوستد برآید، تقریباً شکی نیست که نزد کسانی که باید برای پخش آرا و اندیشه‌هایش به ایشان وابسته باشد، آبرویش خواهد رفت. همچنین در همان حال باید کاملاً مواظب باشد که از گزافه‌گویی و مبالغه برکنار بماند. هیچ نظریه‌پرداز سوسیالیستی تاکنون دیده نشده که حتی احمقانه‌ترین پیشنهادها را بدهد و نزد هم مسلکان خویش بی‌آبرو شود، ولی کسی که طرفدار مکتب آزادیخواهی به معنای قدیمی است کافی است یک پیشنهاد غیرعملی بدهد تا دچار طعن و لعن گردد. مع‌ذلک همین شخص در چشم روشنفکران از لحاظ قدرت نظریه‌پردازی و جرأت و جسارت ضعیف جلوه خواهد کرد و تغییرات و اصلاحاتی که در ساخت اجتماعی پیشنهاد کند در مقایسه با آنچه به‌مخیله بی‌قیدوبند آنان راه می‌یابد، محدود و نارسا به نظر خواهد رسید.

دست کم در جامعه‌ای که شرایط لازم برای وجود آزادی در آن بدست آمده

است و بهبود بیشتر باید به جزئیات تطبیقی مربوط شود، برنامه آزادیخواهان ممکن نیست از زرق و برق یکی از اختراعات جدید بهره‌مند گردد. درک و فهم اصلاحات پیش‌بینی‌شده در آن برنامه نیازمند شناختی از کارکرد جامعه موجود است که یک روشنفکر متوسط از آن بی‌بهره است. بحث درباره اصلاحات مذکور باید در سطحی عملی‌تر از بحث راجع به برنامه‌های انقلابی جریان یابد، و همین امر چهره‌ای به آن می‌دهد که جاذبه‌ای برای روشنفکر ندارد و پای عناصری را به میان می‌آورد که او علناً با آنها مخالف است. از سوی دیگر، کسانی که بیش از دیگران با کارکرد جامعه کنونی آشنایی دارند، معمولاً خواستار حفظ جنبه‌های خاصی از آن جامعه هستند که ممکن است بر پایه اصول کلی قابل دفاع نباشد. برخلاف کسی که جوایز نظامی یکسره متفاوت در آینده است و طبعاً برای کسب راهنمایی به نظریه‌پردازان روی می‌آورد، کسانی که به‌نظم موجود معتقدند معمولاً همچنین بر این تصورند که از هر نظریه‌پردازی بهتر آن‌را درک می‌کنند و، در نتیجه، ممکن است هر چیز نامأنوسی را که کیفیت نظری داشته باشد رد کنند.

مشکل جلب پشتیبانی حقیقی و بیطرفانه برای سیاستی منظم به‌منظور ایجاد و حفظ آزادی، مشکلی تازه نیست. لرد اکتن [مورخ بزرگ انگلیسی] مدتها پیش سخنی گفته است که غالباً مرا به یاد نحوه استقبال از یکی از کتابهای اخیر خود من می‌اندازد. اکتن توصیف می‌کند که چگونه «در همه اعصار دوستان صمیمی آزادی انگشت‌شمار بوده‌اند و پیروزیهای آن مرهون اقلیتهایی بوده که به‌برکت اتحاد با یارانی دارای هدفهایی غیر از هدفهای ایشان، فاتح شده‌اند؛ و این اتحاد که همیشه خطرناک است گاهی دلایل موجهی به‌دست مخالفان داده و در نتیجه فاجعه‌بار شده است...»^۱ در سالهای اخیر نیز یکی از برجسته‌ترین اقتصاددانان امریکایی به‌همین وجه زبان به‌شکوه گشوده است که چرا باید تکلیف اصلی کسانی که به اصول اساسی سرمایه‌داری معتقدند، غالباً دفاع از آن نظام در برابر خود سرمایه‌داران باشد. ولی حقیقت این است که اقتصاددانان بزرگ آزادیخواه، از ادام اسمیت تا امروز، همیشه به‌این امر واقف بوده‌اند.

1. Lord Acton, *The History of Freedom*, 1922.

بدترین چیزی که میان دوستانان حقیقی آزادی و نیروهای تعیین‌کننده مسیر تحولات در قلمرو اندیشه فاصله می‌اندازد، بی‌اعتمادی آنان به نظریه‌پردازی و تمایلشان به سنت‌پیشگی است. هیچ چیز دیگری بیش از این بین ایشان و آن دسته از روشنفکران معتقد به همان آرمان که یاری و معاونتشان شرط لازم پیروزی است، چنین سد تقریباً گذرناپذیری بوجود نمی‌آورد. کسانی هستند که از نظامی دفاع می‌کنند چون آن نظام عملاً موجه بودن خود را ثابت کرده است و آنان معتقدند که توجیه روشنفکری، دیگر مهم نیست. تمایلی که گفتیم در میان چنین اشخاصی ممکن است طبیعی باشد، اما از نظر بقای نظام مسلماً مهلک است چون آن را از پشتیبانی و حمایتی که بیش از هر چیز بدان نیاز دارد محروم می‌کند. هرگونه سنت‌پیشگی و هر ادعایی دایر بر اینکه نظام فکری معینی کامل و تمام است و باید بی‌چون و چرا یکسره پذیرفته شود، درست همان چیزی است که بناچار همه روشنفکران را، صرف‌نظر از اختلاف عقایدشان در مورد مسائل خاص، به مخالفت و ضدیت برمی‌انگیزد. هر نظامی که بخواهد درباره مردم بر این اساس داوری کند که تا کجا از مجموعه ثابتی از عقاید پیروی می‌کنند و تا چه حد پایه‌های اعتقادی‌شان «درست» است و چه اندازه می‌توان اعتماد کرد که در همه موارد به نظریات مصوب پای‌بند باشند، به دست خود از پشتیبانی و حمایتی محروم می‌شود که بدون آن هیچ مجموعه‌ای از آراء و اندیشه‌ها نمی‌تواند از نفوذ و تأثیر در جوامع امروزی برخوردار بماند. امکان و توانایی انتقاد از نظریات مقبول و بررسی دورنماهای تازه و آزمودن تصورات جدید، فضایی فراهم می‌آورد که روشنفکر بدون آن قادر به نفس کشیدن نیست. اصل و آرمانی که میدان به این امور ندهد ممکن نیست از پشتیبانی وی برخوردار شود و، در نتیجه، در هر جامعه‌ای که مانند جامعه ما وابسته به خدمات او باشد، محکوم به نیستی است.

۷

شاید جامعه‌ای آزاد مانند آنچه ما شناخته‌ایم، نیروهای نابودکننده خویش را در بطن خود پروراند؛ شاید همینکه آزادی بدست بیاید، یکی از مفروضات و مسلمات شمرده شود و قدر و بهای آن از دست برود و رشد آزادانه آراء و اندیشه‌ها که گوهر

هر جامعه آزاد است، خود وسایل نابودی شالوده‌ای را که بر آن استوار است فراهم کند. شک نیست که در کشورهایی همچون ایالات متحد آمریکا، امروزه آرمان آزادی کمتر برای جوانان جاذبه دارد تا کشورهایی که در آنها نسل جوان آموخته است که از دست دادن آن یعنی چه. اما از سوی دیگر، همه نشانه‌ها دال بر این است که در آلمان و سایر جاها، نزد جوانانی که هرگز جامعه آزاد به خود ندیده‌اند، کار ساختن چنین جامعه‌ای همانقدر می‌تواند هیجان‌برانگیز و مفتون‌کننده باشد که هرگونه طرح سوسیالیستی که در یکصد سال اخیر پدیدار شده است. این حقیقت شاید شگفت‌انگیز بنماید ولی بسیاری از مسافران به آن برخورددهاند که در سخن گفتن با دانشجویان آلمانی درباره اصول و مبادی جامعه آزاد، شخص با شنوندگانی روبرو می‌شود آماده‌تر برای ابراز پاسخ مثبت و حتی شایق‌تر و پرشورتر از شنوندگانی که می‌توان امیدوار بود در دموکراسیهای غربی پیدا شوند. در انگلستان نیز کم‌کم توجه و علاقه‌ای در میان جوانان نسبت به اصول آزادیخواهی حقیقی پدیدار می‌شود که محققاً چند سال پیش وجود نداشت.

آیا این بدان معناست که آزادی تنها هنگامی ارزش پیدا می‌کند که از دست برود و جهان در همه‌جا نخست باید از مرحله تاریک توتالیتریسم سوسیالیستی بگذرد تا نیروهای طرفدار آزادی از نو قوت بگیرند؟ شاید چنین باشد، اما من امیدوارم لزوماً این طور نباشد. با این حال، تا هنگامی که تعیین‌کنندگان افکار عمومی در درازمدت کماکان مجذوب آرمانهای سوسیالیستی شوند، این روند ادامه خواهد داشت. اگر بنا باشد از چنین چیزی برکنار بمانیم، باید بتوانیم برنامه آزادیخواهانه نوینی ارائه کنیم که مخیله آدمیان را به جنبش درآورد. باید بار دیگر ساختن جامعه‌ای آزاد را به صورت یکی از دریادلیهای فکری و عملی دلیرانه درآوریم. آنچه اکنون نداریم، مدینه فاضله‌ای مبتنی بر اصول آزادیخواهی است، برنامه‌ای است که نه دفاع صرف از وضع موجود به نظر برسد و نه نوعی سوسیالیسم بی‌رمق، برنامه قسمی آزادیخواهی تندرو حقیقی است که از حساسیتهای صاحبان قدرت (از جمله اتحادیه‌های کارگری) پروا نداشته باشد و بیش از حد دارای کیفیت خشک عملی نباشد و فقط به آنچه امروز از لحاظ سیاسی ممکن می‌نماید محدود نشود. نیاز ما به‌آنگونه رهبران فکری است که در برابر ظواهر فریبنده قدرت و نفوذ،

حاضر به مقاومت باشند، و هر قدر هم امید به تحقق فوری آرمانی ضعیف باشد، بخواهند برای دست یافتن به آن زحمت بکشند. چنین رهبران باید کسانی باشند که از اصول دست برندارند، و هر قدر هم تحقق کامل آن اصول دور بنماید، به مبارزه در راه آن تن بدهند. آرمانهایی چون بازرگانی آزاد و آزادی استفاده از امکانات ممکن است هنوز مخیله عده‌ای کثیر را به جنبش درآورد، ولی صرف «آزادی معقول بازرگانی» و «کاستن از کنترلها» نه در ساحت روشنفکری از ارج و احترامی برخوردار است و نه احتمال دارد کسی را به شور و شوق برانگیزد.

پند عمده‌ای که یک آزادیخواه حقیقی باید از کامیابی سوسیالیستها بگیرد این است که آنچه سبب جلب پشتیبانی روشنفکران و، در نتیجه، موجد نفوذشان در افکار عمومی شد، شجاعتشان در طرفداری از یک ناکجاآباد یا مدینه فاضله بود. و فراموش نکنیم که افکار عمومی هر روز چیزهایی را که تا همین اخیراً بعید می‌نموده امکان‌پذیر می‌کند. کسانی که خویشان را فقط به چیزهایی محدود ساخته‌اند که در وضع فکری موجود، شدنی به نظر رسیده، همواره مشاهده کرده‌اند که در نتیجه تغییر افکار عمومی — یعنی همان افکار عمومی که ایشان هیچ کاری برای هدایت آن صورت نداده‌اند — حتی آن چیزها نیز از لحاظ سیاسی بسرعت به صفت محالات پیوسته‌اند. آینده آزادی تاریک خواهد بود مگر آنکه موفق شویم شالوده‌ریزی فلسفی جامعه آزاد را به مسأله‌ای زنده در عالم فکر تبدیل کنیم و اجرای آنرا به صورت کاری درآوریم که قوه ابتکار و تخیل زنده‌ترین ذهنها را در بوته آزمایش بگذارد. اگر بتوانیم دوباره آن ایمانی را به قدرت اندیشه باز یابیم که نشانه آزادیخواهی در بهترین دوران آن بود، در نبرد شکست نخواهیم خورد. تجدید حیات آزادیخواهی در جهان اندیشه و روشنفکری در بسیاری از بخشهای جهان آغاز شده است. ولی آیا بموقع به‌فرااد خواهد رسید؟

سیاستگذاری اقتصادی و حکومت قانون*

۱. آزادی فردی و مداخله دولت

استدلال کلاسیک به طرفداری از آزادی در امور اقتصادی بر این اصل مقدر استوار است که سیاستگذاری در این عرصه نیز مانند همه حوزه‌های دیگر باید تابع حکومت قانون باشد. ماهیت مخالفت مردانی چون ادام اسمیت و جان استوارت میل با «مداخله» دولت جز با توجه به این زمینه و سابقه درک نخواهد شد. کسانی که با این تصور اساسی آشنا نبودند، غالباً موضع آنان را سوء تعبیر می‌کردند. از هنگامی که تصور حکومت قانون، برخلاف گذشته، دیگر در انگلستان و امریکا مسلم فرض نشد، اشتباه و آشفته‌فکری پدید آمد. سابقاً آزادی فعالیت اقتصادی به معنای آزادی بر طبق قانون بود، نه فقدان هرگونه اقدام از طرف دولت. بنابراین، مخالفت اصولی متفکران مذکور با «دخل و تصرف» یا «مداخله» دولت صرفاً به معنای مخالفت با تجاوز به قلمرو خصوصی بود که قواعد عام حقوقی به قصد حفظ و حراست آن به وجود آمده بود. مقصود ایشان این نبود که دولت هرگز نباید به هیچ مسأله اقتصادی بپردازد. مقصودشان این بود که بعضی انواع اقدامات دولتی باید اصولاً ممنوع باشد و بر پایه هیچ مصلحتی توجیه‌پذیر نیست.

ادام اسمیت و جان‌شینان بلافصل او یقیناً اجرای قواعد عادی قانون عرف را دخل و تصرف دولت تلقی نمی‌کردند، و اگر پرسیده می‌شد که آیا تغییر آن قواعد یا تصویب قاعده‌ای جدید در قوه مقننه به معنای دخالت دولت است، بدون شک

* F.A. Hayek, "Economic Policy and the Rule of Law," *The Constitution of Liberty*, pp. 220-233.

پاسخ می‌دادند تا هنگامی که قاعدهٔ مزبور به مدت نامحدود در مورد همهٔ مردم اعمال شود، اطلاق دخل و تصرف به آن نارواست. دخالت، به نظر آنان، به مفهوم اعمال قوهٔ جبریهٔ دولت بود برای دست یافتن به مقصودی مشخص، نه به منظور اجرای عادی قوانین عام، هرچند البته هیچ جا در آثار ایشان این معنا بصراحت بیان نشده است. ملاک مهم، روشی بود که به کار می‌رفت، نه هدفی که تعقیب می‌شد. شاید آنان هیچ هدفی را نامشروع نمی‌شمردند اگر آشکار بود که مردم از آن طرفداری می‌کنند؛ اما مسلماً روش امر و نهی در موارد مشخص را عموماً در جوامع آزاد غیرقابل قبول می‌دانستند و رد می‌کردند. این اصل فقط جایز است به طور غیرمستقیم با محروم ساختن دولت از بعضی وسایلی که تنها به یاری آنها امکان دارد به بعضی هدفها دست یابد، دولت را از اختیار تعقیب هدفهای مذکور محروم کند.

گناه اشتباه و آشفته فکری در این امور بیشتر به گردن اقتصاددانان بعدی است. دلایل محکم وجود دارد که چرا پرداختن دولت به امور اقتصادی کلاً تردیدبرانگیز است، و بویژه چرا باید فرض بر رد هرگونه مشارکت فعال دولت در مساعی اقتصادی قرار بگیرد. اینها همه درست؛ ولی این دلایل غیر از استدلال عمومی به طرفداری از آزادی اقتصادی است، و بر این واقعیت بنا شده که اکثر اقدامات دولت در این زمینه دور از مصلحت است، زیرا یا به شکست خواهد انجامید یا به قیمتی تمام خواهد شد که به منافع آن خواهد چربید. به عبارت دیگر، غرض استدلال کنندگان این است که اینگونه اقدامات دولت تا وقتی با حکومت قانون منافات نداشته باشد، بلافاصله مردود نیست، ولی باید در هر مورد با توجه به مصلحت بررسی شود. در مبارزه با اقدامات مطالعه نشده یا زیانمند، معمولاً به اصل عدم مداخله استناد می‌شود. ولی نتیجهٔ آن، پنهان ماندن این فرق بنیادی شده که چه اقداماتی با یک نظام آزاد منافات دارد و چه اقداماتی ندارد. مخالفان تصدی و سرمایه گذاریهای خصوصی نیز بیشتر به این آشفته فکری دامن زده‌اند، زیرا مضران گفته‌اند که مطلوب بودن یا نبودن هر اقدام خاص همواره به مصلحت‌بینی مربوط می‌شود و هرگز ربطی به اصول ندارد.

به عبارت دیگر، خصلت و ویژگی فعالیت دولت اهمیت دارد، نه حجم آن. هر

اقتصاد بازار که به کار مشغول است مستلزم پاره‌ای فعالیتها از جانب دولت است. برخی از سایر فعالیتها نیز وجود دارند که به کارکرد آن کمک می‌کنند. اقتصاد بازار می‌تواند باز هم بسیاری فعالیتهای دیگر را تحمل کند به شرط آنکه فعالیتهای مذکور با کارکرد آن منافات نداشته باشند. اما فعالیتهایی هست مغایر با خود اصلی که هر نظام آزاد بر آن پی‌ریزی شده است. پس اگر بناست چنین نظامی به کار ادامه دهد، آنگونه فعالیتها باید بکل حذف شوند. دولت بالنسبه غیرفعالی که کارهای نادرست می‌کند ممکن است نیروهای اقتصاد بازار را بمراتب بیشتر فلج کند تا دولتی که بیشتر به امور اقتصادی می‌پردازد ولی خود را به کارهایی محدود می‌سازد که به نیروهای خودانگیخته اقتصاد کمک می‌کنند.

در این نوشته می‌خواهیم نشان دهیم که آنچه به ما امکان می‌دهد فرق بگذاریم بین اقدامات سازگار و ناسازگار با یک نظام آزاد، ملاکی است که حکومت قانون به دست می‌دهد. اقداماتی را که با چنین نظامی منافات ندارند، ممکن است با مصلحت‌بینی بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. بدون شک، بسیاری از این اقدامات امکان دارد نامطلوب و حتی زیانمند باشند. اما اقداماتی که با نظام آزاد منافات دارند، باید مردود دانسته شوند ولو وسیله‌ای مؤثر یا حتی یگانه وسیله مؤثر برای رسیدن به هدفی مطلوب باشند. خواهیم دید که مراعات حکومت قانون شرط لازم کارکرد اقتصاد آزاد است، ولی شرط کافی نیست. نکته مهم این است که آنچه باید بی‌هیچ شبهه و ابهام تعیین کند که دولت کجا به جبر و زور متوسل شود، چارچوب قانون است که به هر کس امکان می‌دهد با اطمینان خاطر برنامه بریزد و بی‌اطمینانی انسان را حتی المقدور به حداقل می‌رساند.

۲. دامنه فعالیتهای مشروع دولت

نخستین پیردازیم به فرق اعمال قوه جبریه از طرف دولت با آنگونه فعالیتهای صرفاً خدماتی که جبر و زور در آنها مدخلیت ندارد، یا اگر دارد، فقط به دلیل نیاز به تأمین هزینه آنها از راه اخذ مالیات است. در مورد خدماتی که اگر دولت فراهم نکند، فراهم‌شدنی نیست (معمولاً به این دلیل که ممکن نیست استفاده از آنها را فقط به کسانی محدود کرد که حاضرند در عوض، پول بپردازند)، تنها سؤال این است که

آیا فواید این خدمات به خرجشان می‌ارزد یا نه. البته اگر دولت مدعی حق انحصاری تأمین بعضی خدمات شود، دیگر نمی‌توان گفت الزام و اجبار در قضیه راه ندارد. عموماً هر جامعه آزاد نه تنها می‌خواهد قوه جبریه منحصر به دولت باشد، بلکه می‌خواهد فقط قوه جبریه منحصر به او باشد، و دولت از هر جهت دیگر برابر با دیگران عمل کند.

بسیاری از خدماتی که دولتها همه‌جا بر عهده گرفته‌اند و در محدوده‌ای که گفتیم قرار می‌گیرد، خدماتی است که کسب اطلاعات موثق دارای اهمیت همگانی را آسان می‌کند. مهمترین اینگونه وظایف، تأمین نظام قابل اعتماد و کارآمد پولی است. سایر وظایف واجد همین درجه از اهمیت عبارتند از تعیین اوزان و مقیاسهای یکسان، تأمین اطلاعات محصول مساحی و ثبت اراضی و آمار و غیر آن، و کمک - و حتی ساماندهی - به آموزش و پرورش.

همه این فعالیتها بخشی از کوشش دولت به منظور فراهم آوردن چارچوبی مساعد برای تصمیمات فردی است، و وسیله‌ای است که افراد می‌توانند در تعقیب مقاصد خویش از آن بهره بجویند. بسیاری از اقسام مادی تر خدمات نیز در این مقوله می‌گنجند. دولت نباید به منظور منحصر کردن فعالیتهایی به خود که ربطی به اجرای مقررات عمومی قانون ندارند از قوه جبریه استفاده کند؛ اما به شرط برابری شرایط با شهروندان، می‌تواند وارد همه گونه فعالیتی شود بی آنکه اصل مزبور نقض گردد. ممکن است در اکثر زمینه‌ها دلیل قوی برای فعالیت دولت موجود نباشد؛ ولی زمینه‌هایی هست که اقدام دولت در آنها بدون شک مطلوب است.

از این دسته اخیرند همه خدماتی که وجودشان آشکارا مطلوب است، اما با سرمایه‌گذاری و رقابت خصوصی تأمین نمی‌شوند زیرا محال یا دست کم دشوار است که از هر استفاده‌کننده، بهایی در برابر آن دریافت کرد، مانند بیشتر خدمات رفتگری و بهداشتی و غالباً ساختن و نگهداری جاده‌ها و بسیاری از تسهیلاتی که شهرداریها برای ساکنان شهرها فراهم می‌آورند. همچنین از این قبیلند فعالیتهایی که ادام اسمیت در وصفشان نوشت: «آنگونه کارهای عام‌المنفعه که گرچه احیاناً بالاترین مزایا را برای جامعه‌ای بزرگ دربر دارند، ماهیتشان طوری نیست که سود حاصل از آنها هرگز هزینه‌هایی را که یک تن یا گروه کوچکی از افراد متحمل

شده‌اند، بتواند جبران کند.^۱ از این گذشته، بسیاری از سایر اقسام فعالیت نیز وجود دارد که دولت ممکن است بخواهد به منظور حفظ اسرار در تدارکات نظامی یا تشویق پیشرفت دانش در پاره‌ای زمینه‌ها، به‌طور مشروع به آنها بپردازد. اما گرچه امکان دارد دولت در هر زمان برای پیشگامی در این زمینه‌ها از هرکسی بیشتر صلاحیت داشته باشد، این دلیل نمی‌شود که فرض کنیم وضع همیشه چنین خواهد بود و لذا مسؤولیت انحصاری را به او تفویض کنیم. وانگهی، در بیشتر موارد اساساً ضروری نیست که دولت اداره اینگونه فعالیتها را رأساً به دست گیرد؛ خدمات مورد نظر عموماً می‌تواند از این راه حتی به نحو مؤثر تأمین شود که دولت همه یا بخشی از مسؤولیت مالی را بر عهده بگیرد و اداره امور را به مؤسسات مستقل و تا حدی رقابتگر بسپارد.

اینکه بخش خصوصی به همه سرمایه‌گذاریهای دولتی به چشم بی‌اعتمادی می‌نگرد، تا حد شایان توجهی موجه است. حصول اطمینان از اینکه سرمایه‌گذاریهای دولتی با همان شرایط سرمایه‌گذاری خصوصی اداره شود، بسیار دشوار است؛ و فقط وقتی چنین شرطی صدق کند، سرمایه‌گذاری و تصدی دولتی قابل اعتراض نیست. تا هنگامی که دولت از قوه جبریه و بویژه از اختیار اخذ مالیات استفاده کند، بآسانی می‌تواند در موقعیت انحصاری قرار گیرد. برای جلوگیری از این امر، لازم است هر مزیت خاصی، از جمله یارانه، که دولت به سرمایه‌گذاریهای خود در هر زمینه‌ای می‌دهد، در اختیار مؤسسات خصوصی رقیب نیز قرار گیرد. نیاز به تأکید نیست که برآوردن این شرطها برای دولت فوق‌العاده دشوار است، و همین امر سبب تقویت قابل ملاحظه مدعای مخالفان سرمایه‌گذاری دولتی می‌شود. البته غرض این نیست که تمام سرمایه‌گذاریهای دولتی از نظامهای آزاد حذف شوند، اما یقیناً باید بسیار محدود باشند. خطری واقعی ممکن است آزادی را تهدید کند اگر بخشی از اقتصاد که در کنترل مستقیم دولت قرار می‌گیرد بیش از حد بزرگ باشد. آنچه اینجا مورد اعتراض ماست، انحصار دولتی است، نه سرمایه‌گذاری و تصدی دولتی فی حد ذاته.

1. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book V, chap. i, Part II (II,214).

۳. دامنه اقدامات اجرایی

بعضی مقررات کلی مربوط به فعالیت اقتصادی را می توان به صورت قواعد عام درآورد و، به موجب آن، تصریح کرد که هرکسی که به فلان فعالیت می پردازد، باید شرطهایی را رعایت کند. نظام آزاد اینگونه مقررات را نفی نمی کند که از جمله شامل مقررات حاکم بر فنون و شیوه های تولید نیز می شود، و فعلاً از خردمندانه بودن آن پرسش نمی کنیم که فقط در حالت های استثنایی ممکن است باشد. به هر حال، چنین مقررات همواره عرصه را بر آزمایشگری تنگ می کند و جلو پیشرفتهای احتمالاً سودمند را می گیرد. معمولاً هزینه تولید را بالا می برد یا از بهره وری عمومی می کاهد که هر دو در واقع به یک معناست. ولی اگر کسی این تأثیر در هزینه را کاملاً در نظر بگیرد و باز هم تصور کند که به نیل به فلان هدف می ارزد، دیگر چیزی نمی توان گفت. مع هذا، اقتصاددان همچنان شکاک می ماند و خواهد گفت فرض مردود بودن اینگونه اقدامات، فرضی قوی است، زیرا هزینه کلی آنها همیشه دست کم گرفته می شود و بویژه ضرر جلوگیری از پیشرفتهای جدید را هرگز نمی توان کاملاً محاسبه کرد. اما، فی المثل، اگر تولید و فروش کسبیه های فاسفری به دلیل حفظ تندرستی ممنوع شود، یا مجاز باشد فقط به شرطی که بعضی نکات ایمنی رعایت شود، یا اگر شبکاری عموماً قدغن گردد، داوری درباره مناسب بودن اینگونه اقدامات موکول به مقایسه هزینه کلی با سود خواهد بود، و نمی توان راجع به آن با استناد به فلان اصل کلی تصمیم گرفت. این حکم در مورد بخش اعظم زمینه موسوم به «قوانین ناظر بر کار در کارخانه ها» صادق است.

غالباً امروزه می گویند که اگر به مقامات اجرایی اختیارات وسیع موردی تفویض نگردد، و اگر هرگونه اعمال قوه جبریه محدود به حکومت قانون باشد، وظایفی از قبیل وظایف فوق که عموماً متعلق به دولت دانسته می شود، به نحو کافی و وافق به انجام نخواهد رسید. اما دلیلی برای ترس از این موضوع نیست. ممکن است قانونگذار همیشه نتواند مشخص کند که در هر وضع معین، مقامات جایز است چه اقدامی به عمل آورند؛ ولی قانون را می توان به نحوی انشا کرد که هر دادگاه بیطرف بتواند حکم کند که آیا اقدامات به عمل آمده برای ایجاد آثاری که هدف قانون بوده ضرورت داشته است یا نه. انواع شرایطی که مقامات ممکن است در آنها

ناگزیر از اقدام شوند قابل پیش‌بینی نیست؛ اما می‌توان کاری کرد که نحوه اقدام آنان، وقتی شرایط مورد نظر پیش آید، تا حد زیادی پیش‌بینی‌پذیر باشد. از بین بردن دام‌های کشاورزان برای جلوگیری از گسترش بیماری‌های مسری، تخریب بعضی ساختمانها برای پیشگیری از گسترش حریق، ممنوعیت استفاده از آب چاه‌های آلوده، ضرورت اقدامات حفاظتی در انتقال برق فشار قوی، اجرای مقررات ایمنی در ساختمانها - اینها همه بدون شک ایجاب می‌کند که به مقامات برای اعمال قواعد عام بعضی اختیارات موردی داده شود. متناً لازم نیست این اختیارات محدود به حدود قواعد عام نباشد یا به قسمی باشد که دادگاهها نتوانند در آن تجدید نظر کنند. آنقدر به اینگونه اقدامات به عنوان دلیل ضرورت تفویض اختیارات موردی استناد می‌شود که متعجب می‌شویم که حتی سی سال پیش یکی از محققان برجسته حقوق اداری در این باب نوشته است: «در قوانین ناظر بر بهداشت و ایمنی عموماً اختیارات موردی پیش‌بینی نشده است، و آنچه در بیشتر مصوبات مجلس در این زمینه جلب توجه می‌کند عدم اینگونه اختیارات است... در مصوبات پارلمان بریتانیا در خصوص کار در کارخانه‌ها، تکیه تقریباً یکسره بر قواعد عام است (هرچند این قواعد عمدتاً در چارچوب مقررات اجرایی انشا شده‌اند)... در بسیاری از آیین‌نامه‌های ساختمانی حداقل اختیارات موردی پیش‌بینی شده است، و تقریباً کلیه مقررات به نحوی است که بتوان آنها را به صورت ملاک واحد درآورد... در تمام این موارد، تأمین حق خصوصی، بدون قربانی کردن مصالح عمومی، بر انعطاف‌پذیری مقدم شمرده شده است.»^۱

در همه اینگونه موارد، تصمیم بر اساس قواعد عام گرفته می‌شود، نه بر پایه سلیقه حکومت وقت یا بر مبنای عقیده به اینکه وضع فلان دسته از مردم باید چگونه باشد. قوه جبریه دولت هنوز که هنوز است باید در راه هدفهای عمومی و نامحدود به شرایط زمان به کار بیفتد، نه در راه مقاصد خاص، و نباید میان مردم مختلف فرق بگذارد. اختیار موردی تفویض شده به اعمال‌کنندگان آن، اختیاری محدود است، و مجری باید روح قواعد عام را به اجرا بگذارد. اینکه ابهام یکسره از قواعد عام

1. E. Freund, *Administrative Powers over Persons and Property* (Chicago: University of Chicago Press, 1928), p. 98.

زائل شدنی نیست، یکی از نتایج ناتوانی آدمی از رسیدن به حد کمال است. ولی مسأله، به هر حال، مسأله اعمال قواعد است و حل شدنی است، چنانکه هر قاضی مستقلى که به هیچ وجه طرفدار خواستها یا ارزشهای حکومت یا اکثریت وقت نباشد، می تواند قضاوت کند که آیا مقامات دولتی اصولاً حق اقدام داشته اند و، بعلاوه، آیا قانون حکم می کرده که دقیقاً به این نحو عمل کنند.

مسأله مورد بحث ابدأً ربطی به این ندارد که آیا مقررات توجیه کننده اقدامات دولت برای سراسر کشور یکسان است، و آیا به توسط مجلسی وضع شده که نمایندگان آن به شیوه دموکراتیک انتخاب شده اند. بدون شک، لازم است بعضی مقررات را مقامات محلی وضع کنند، و بسیاری از این مقررات، مانند آیین نامه های ساختمانی، ضرورتاً فقط از لحاظ صورت قانونی محصول تصمیم اکثریت خواهند بود، نه از نظر محتوا. در اینجا نیز مسأله مهم به حدود اختیارات تفویض شده مربوط می شود، نه به تفویض کننده. مقرراتی که مقامات اجرایی رأساً تنظیم کنند و قبلاً برای اطلاع عامه به چاپ برسد و کاملاً رعایت شود، بیشتر منطبق با حکومت قانون خواهد بود تا اختیارات موردی مبهمی که به موجب مصوبات پارلمان به ارگانهای اجرایی تفویض شود.

گرچه همیشه به دلیل تسهیل امور اجرایی، درخواستهایی برای تخفیف این محدودیتهای خشک وجود داشته است، اما بیقین این یکی از شرطهای رسیدن به هدفهایی نیست که بررسی می کرده ایم. تا کنون، پس از اینکه حکومت قانون زیر پا گذاشته شده است، به نظر رسیده که دیگر حفظ آن به ملاحظات مربوط به کارایی اجرایی نمی چربد.

۴. اقدامات اصولاً مردود

اکنون باید پیردازیم به آن قسم اقدامات دولت که بر طبق حکومت قانون علی الاصول مردود است، زیرا فقط با اجرای قواعد عام میسر نیست و ضرورتاً مستلزم تبعیض خودسرانه میان اشخاص است. مهمترین این موارد مربوط می شود به تصمیم به اینکه چه کسی مجاز به عرضه خدمات یا کالاهای مختلف است و به چه قیمتی و با چه کمیتی — به عبارت دیگر، اقداماتی که غرض از آنها کنترل ورود به کسبها و پیشه ها و شغلها و شرایط فروش و مقدار تولید و فروش است.

در مورد ورود به مشاغل، اصلی که بدان قائلیم بضرورت این امکان را نفی نمی‌کند که در بعضی حالات عاقلانه است فقط به کسانی پروانه داده شود که واجد بعضی شرایط معین باشند. اما محدود ساختن قوه جبریه به اجرای قواعد عام اقتضا دارد که کلیه واجدین شرایط حق قابل استیفای کسب پروانه داشته باشند، و اعطای اجازه فقط منوط باشد به احراز شرایطی که به عنوان قاعده عام وضع شده است، نه به اوضاع و احوال خاصی (از قبیل «نیاز محلی») که قضاوت درباره آن به اختیار مرجع صادرکننده پروانه است. حتی اینگونه کنترلها نیز ممکن است در بیشتر موارد ضرورت پیدا نکند اگر نگذاریم افراد به داشتن شرایطی که ندارند تظاهر کنند و، به عبارت دیگر، قواعد عام دایر بر جلوگیری از تقلب را اعمال کنیم. برای این مقصود، منع سوء استفاده از برخی عنوانهای مشعر بر برخورداری از صلاحیت احتمالاً کفایت می‌کند. (حتی در مورد پزشکان، به هیچ وجه معلوم نیست که این روش به اعطای پروانه طبابت مرجع نباشد). با اینهمه، جای انکار نیست که در پاره‌ای موارد، مانند فروش مواد سمی یا سلاحهای گرم، مطلوب است که فقط افراد بهره‌مند از بعضی تواناییهای فکری و صفات اخلاقی اجازه اشتغال به چنین پیشه‌ها را داشته باشند. تا هنگامی که کلیه اشخاص دارای صلاحیت لازم محق به پرداختن به شغل مورد نظر باشند و، در صورت ضرورت، بتوانند برای احقاق حق به دادگاههای مستقل مراجعه کنند، اصل اساسی مورد بحث مراعات خواهد شد.

کنترل مستقیم قیمتها به وسیله دولت به چند دلیل با کارکرد نظامهای آزاد مغایرت دارد، خواه دولت عملاً دست به تثبیت قیمتها بزند و خواه قواعدی وضع کند که قیمتهای مجاز بر اساس آنها تعیین شود. اولاً محال است قیمتها را بر طبق قواعدی دراز مدت تثبیت کرد که رهنمودی مؤثر برای تولید باشد. قیمت مناسب بستگی دارد به شرایطی که پیوسته در دگرگونی است و باید دائماً با آن سازگار شد. ثانیاً فرض کنیم قیمتی مستقیماً تثبیت نشود و تعیین آن بر اساس قاعده‌ای معین صورت گیرد (از قبیل اینکه باید دارای فلان رابطه با هزینه‌ها باشد). چنین قیمتی برای همه فروشندگان یکسان نخواهد بود و، به این جهت، مانع کارکرد بازار خواهد شد. از آن مهمتر اینکه اگر قیمتها با قیمتهایی که در بازار آزاد به وجود می‌آید فرق داشته باشند، عرضه و تقاضا برابر نخواهند شد، و اگر بخواهیم کنترل قیمتها مؤثر

بافتد، باید روشی بیابیم برای تعیین اینکه چه کسی باید اجازه خرید یا فروش داشته باشد. چنین کاری ضرورتاً به تشخیص بستگی خواهد داشت و متضمن یک رشته تصمیمهای موردی خواهد بود و، به دلایل ذاتاً خودسرانه، به تبعیض بین افراد خواهد انجامید. تجربه بوفور نشان داده است که کنترل قیمتها تنها به شرطی ممکن است مؤثر باشد که مراجع دولتی تصمیم بگیرند افراد یا مؤسسات خاص چقدر اجازه دارند بخرند یا بفروشند. ولی کنترل کمیت بناچار موردی خواهد بود و به تشخیص مراجع دولتی در خصوص اهمیت نسبی هدفهای خاص صورت خواهد گرفت، نه بر پایه قاعدهای عام.

پس کنترل قیمت و کمیت یکسره در نظامهای آزاد مردود است، نه به دلیل اهمیت بیشتر منافع اقتصادی که اینگونه اقدامات منحل به آنهاست، بلکه به دلیل آنکه این قسم کنترل ذاتاً موردی و خودسرانه است و بر پایه قواعد عام قابل اعمال نیست. تفویض چنین اختیاراتی به مراجع دولتی نهایتاً به معنای تفویض خودسرانه اختیاراتی به آنهاست که تعیین کنند چه کسی باید چه چیز برای چه کسی تولید کند.

۵. محتوای حقوق خصوصی

پس در حقیقت دو دلیل وجود دارد که چرا هرگونه کنترل قیمت و کمیت مغایر با نظامهای آزاد است: یکی اینکه هر کنترلی از این قسم بناچار خودسرانه است، دیگر اینکه محال است کنترل به نحوی اعمال شود که اجازه دهد بازار به طور کافی و وافی عمل کند. نظام آزاد می تواند با هر دسته از داده ها و با تقریباً هر ممنوعیت یا محدودیتی منطبق شود تا هنگامی که مکانیسم انطباقی آن به کار ادامه دهد. آنچه عمدتاً سبب می شود که انطباق لازم صورت گیرد، تغییرات قیمتهاست. به عبارت دیگر، برای اینکه نظام آزاد کارکرد درست داشته باشد، کافی نیست قواعد حقوقی که به موجب آنها عمل می کند قواعد عام باشند؛ باید محتوای قواعد نیز به بازار امکان دهد نسبتاً درست کار کند. سخن ما در دفاع از نظامهای آزاد این نیست که اگر الزام و اجبار محدود به قواعد عام باشد، هر نظامی به نحو رضایت بخش عمل می کند؛ این است که در نظام آزاد می توان محتوایی به اینگونه قواعد داد که بگذارد نظام عمل کند. انطباق کارآمد فعالیت های مختلف در بازار مشروط به حداقلی از

شرطهاست که مهمترینشان جلوگیری از خشونت و تقلب و حفظ مالکیت و تضمین اجرای قراردادها و به رسمیت شناختن حق همه افراد برای تولید به هر مقدار و فروش به هر قیمتی است که بخواهند. ولی حتی با وجود رعایت این شرطهای اساسی، باز توانایی نظام به محتوای خاص قواعد عام بستگی خواهد داشت. متها اگر شرطهای مزبور صدق نکنند، آنچه را افراد با تصمیمهای خود به راهنمایی تغییر قیمتها باید انجام دهند، دولت ناگزیر خواهد بود به وسیله دستورهای مستقیم به اجرا بگذارد.

رابطه بین ویژگی نظام حقوقی و کارکرد بازار تاکنون آنگونه که می‌شاید بررسی نشده است، و بیشتر بررسیها را متقدان نظم مبتنی بر رقابت انجام داده‌اند، نه طرفداران آن. طرفداران معمولاً به همین بسنده کرده‌اند که حداقل شرایط کارکرد بازار را که اندکی پیش ذکر کردیم، بیان کنند. ولی بیان کلی این شرایط همان قدر که به سؤالا پاسخ می‌دهد، پرسشهای جدید مطرح می‌کند. چگونگی کارکرد بازار به ویژگی قواعد خاص بستگی دارد. اتکا به قراردادهای اختیاری و ارادی به عنوان ابزار عمده تنظیم روابط میان افراد خود بخود معین نمی‌کند که محتوای قوانین حاکم بر معاملات و قراردادها چگونه باید باشد؛ به رسمیت شناختن حق مالکیت خصوصی فی نفسه تعیین نمی‌کند که محتوای این حق دقیقاً چگونه باید باشد تا مکانیسم بازار حتی الامکان به نحو مؤثر و سودمند عمل کند. اصل مالکیت خصوصی در زمینه اشیاء منقول چندان مشکلی پیش نمی‌آورد؛ ولی جایی که ملک به صورت زمین باشد، دشواریهای فوق العاده پیچیده پیش می‌آید. به سبب تأثیری که استفاده از هر قطعه زمین اغلب در زمین همسایه می‌گذارد، مطلوب نیست که به مالک اختیار نامحدود برای استفاده یا سوءاستفاده از ملک خویش به میل خودش داده شود.

درست است که رویهم رفته اقتصاددانان کمکی به حل این مشکلات نکرده‌اند، ولی دلایل قوی برای این امر وجود داشته است. نظریه پردازی کلی درباره ویژگی و خصلت فلان نظام اجتماعی، جز به بیان همان قدر کلی اصولی که نظام حقوقی باید از آنها تبعیت کند، نخواهد انجامید. کاربرد تفصیلی این اصول کلی باید عمده‌تاً به تجربه و تکامل تدریجی واگذار شود، زیرا مشروط به سروکار یافتن با موارد

واقعی و ملموسی است که بیشتر به حوزه کار حقوق‌دان تعلق می‌گیرد تا اقتصاددان. به هر تقدیر، اصلاح تدریجی نظام حقوقی ما به نحوی که موجب شود رقابت آرام‌تر و بی‌دردتر عمل کند، جریانی آنچنان آهسته است که احتمالاً به همین جهت فاقد جاذبه برای کسانی بوده است که راهی برای به کار انداختن تخیل خلاق خویش می‌جویند و حوصله ندارند برای تحولات بیشتر نقشه بریزند.

۶. آزادی عقود

یک نکته دیگر نیز هست که باید قدری دقیق‌تر به آن بپردازیم. از زمان هربرت اسپنسر^۱ معمول شده که درباره بسیاری از جنبه‌های مشکل ما تحت عنوان «آزادی عقود» بحث کنند، و این نظرگاه مدتی در اندیشه قضایی در امریکا سهمی مهم داشت. البته آزادی عقد قرارداد به یک مفهوم بخش مهمی از آزادی فردی است. ولی این عبارت همچنین باعث برخی تصورات نادرست می‌شود. اولاً مسأله این است که اجرای چه قراردادهایی را دولت تضمین می‌کند، نه اینکه افراد آزادند چه قراردادهایی ببندند. هیچ دولت امروزی نکوشیده اجرای همه قراردادهای را ضمانت کند، و اصولاً چنین کاری مطلوب نیست. قراردادهای بسته شده برای بزهکاری یا مقاصد خلاف اخلاق، قرارداد برای قمار، قرارداد تبانی در کسب و تجارت، قرارداد اجیر کردن اشخاص به طور ابدی، یا حتی بعضی قراردادهای برای انجام پارامای کارهای خاص، هیچ یک ضمانت اجرایی ندارند.

آزادی عقود نیز مانند آزادی در هر زمینه دیگر، در واقع به این معناست که جواز فلان عمل خاص فقط به قواعد عام وابسته است، نه به تصویب مشخص آن از جانب مراجع دولتی. بدین معناست که اعتبار و ضمانت اجرای قرارداد باید بستگی داشته باشد به قواعد عام و برابر و شناخته‌ای که همه حقوق قانونی دیگر نیز بر اساس آنها تعیین می‌شود، نه به تصویب محتوای خاص آن از سوی فلان سازمان اجرایی دولت. البته این امکان متفی نیست که قانون فقط قراردادهایی را معتبر بداند که بعضی شرطهای عمومی در آنها صادق باشد، یا دولت قواعدی برای تفسیر

۱. Herbert Spencer (۱۹۰۳-۱۸۲۰). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

قراردادها وضع کند در تکمیل شروط مورد توافق. وجود اینگونه صورت قراردادهاى یکنواخت که تا هنگامى که چیزى برخلاف آنها قید نشده، مطابق فرض جزئى از توافق باشد، غالباً معاملات خصوصى را بسیار آسانتر مى کند.

اما سؤال بر مراتب دشوارتر این است که آیا تعهدات برخلاف نيات طرفین ولى ناشى از قرارداد، مانند مسؤولیت در قبال صدمات در محیط کار و صرف نظر از غفلت کارگر نیز باید در قانون پیش بینى شود یا نه. این مسأله احتمالاً بیشتر به مصلحت مربوط مى شود تا به اصول. ضمانت اجرای قرارداد ابزاری است که قانون در اختیار ما مى گذارد، ولى اینکه چه نتایجى بر بستن قرارداد مترتب مى شود، قانون باید بگوید. تا هنگامى که این نتایج بر اساس قاعده‌ای عام پیش بینى پذیر باشد، و فرد در استفاده از انواع موجود قرارداد در راه مقاصد خویش آزاد باشد، شرطهای اساسی حکومت قانون صدق خواهد کرد.

۷. حکومت قانون و عدالت توزیعی

دامنه و نوع اقدامات دولت که دست کم علی‌الاصول با یک نظام آزاد سازگار باشد، بسیار وسیع است. ضابطه آزادگذاری (*laissez faire*) یا ضابطه عدم مداخله، ملاک کافی و وافى به دست نمى دهد برای فرق گذاشتن میان آنچه در یک نظام آزاد پذیرفتنى است و پذیرفتنى نیست. در درون همان چارچوب حقوقى که امکان مى دهد جوامع آزاد در حد اعلاى کارآمدی عمل کنند، عرصه برای آزمایش و بهکرد بسیار فراخ است. شاید در هیچ نقطه‌ای نتوانیم یقین حاصل کنیم که به بهترین ترتیبات و نهادهایی دست یافته‌ایم که سبب شود اقتصاد بازار به سودمندترین وجه عمل مى کند. درست است که پس از استقرار شرایط اساسی نظام آزاد، هر بهبودی در نهادها بناچار آهسته و بتدریج صورت مى گیرد. اما افزایش دائمی ثروت و دانش تکنولوژیک پیوسته راههایی را نشان خواهد داد برای اینکه دولت امکان یابد خدماتی به شهروندان عرضه کند و این امکان را عملی سازد.

پس چرا چنین فشار مداومى وجود داشته است به منظور از میان برداشتن محدودیتها برای دولت — محدودیتهایی که به دلیل حفظ و حراست آزادی فردی ایجاد شده‌اند؟ و اگر چنین عرصه وسیعی برای اصلاح و بهبود در چارچوب

حکومت قانون وجود دارد، چرا اصلاحگران دائماً در تلاش تضعیف و متزلزل کردن آن بوده‌اند؟ پاسخ این است که در چند نسل گذشته برخی هدفها در سیاستگذاری پدید آمده‌اند که در محدوده حکومت قانون دست‌یافتنی نیستند. دولتی که نتواند جز برای اجرای قواعد عام به‌الزام و اجبار متوسل شود، قدرتی برای رسیدن به هدفهایی ندارد که به‌وسایلی غیر از آنچه صریحاً به‌دستش سپرده شده نیازمند است. چنین دولتی بویژه نمی‌تواند وضع مادی افراد خاص را معین کند و عدالت توزیعی یا «اجتماعی» را به مرحله اجرا درآورد. پس برای رسیدن به این هدفها، ناگزیر از تعقیب سیاستی خواهد بود که بهترین اصطلاح برای توصیف آن (به‌علت ایهام واژه «برنامه‌ریزی») لفظ فرانسه «دیریزیم» (dirigisme) است، به‌معنای سیاستی که تعیین می‌کند از کدام وسایل خاص باید برای حصول کدام مقصود مشخص استفاده کرد.

اما این درست همان کاری است که هیچ دولت مقید به حکومت قانون نمی‌تواند بکند. اگر دولتی بخواهد تعیین کند که وضع افراد خاص باید چگونه باشد، لازم است در موقعیتی باشد که همچنین جهت تلاشهای فردی را تعیین کند. در اینجا حاجت به تکرار نیست که اگر دولت با افراد متفاوت یکسان رفتار کند، به‌چه دلایلی نتیجه این کار نابرابری خواهد بود، و اگر اجازه دهد مردم هرگونه دلشان خواست از تواناییهای خود و وسایلی که در دست‌رسان است استفاده کنند، چرا پیامدهای این امر از نظر فردی پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود. اقداماتی ضروری است برای حصول اطمینان از اینکه به افراد مطابق تصور شخص دیگری از شایستگی و استحقاقشان اجر و مزد تعلق گیرد، نه بر طبق ارزشی که خدماتشان برای هموعانشان دارد. محدودیتهایی که حکومت قانون دولت را مقید به آنها می‌سازد، جلو اینگونه اقدامات را می‌گیرد یا، به عبارت دیگر، مانع تعقیب عدالت توزیعی می‌شود، به تفکیک از عدالتی که به مناسبات اشخاص و خصوصاً به انصاف در دادوستد و وفای به تعهدات تعلق می‌گیرد. عدالت توزیعی نیازمند آن است که مرجع و قدرتی مرکزی به تخصیص کلیه منابع بپردازد، و به مردم گفته شود چه کنند و در خدمت چه هدفهایی باشند. جایی که عدالت توزیعی مطمح نظر باشد، تصمیم به اینکه افراد مختلف به چه کار وادار شوند، باید در پرتو هدفها و شناختهای برنامه‌گذاران گرفته

شود، نه بر اساس قواعد عام. وقتی جماعت تصمیم بگیرد که به افراد مختلف چه باید داده شود، همان مرجع همچنین باید معین کند که آنان چه باید بکنند.

این تعارض میان آرمان آزادی و تمایل به «تصحیح» توزیع درآمدها به منظور «عادلان» تر کردن آن، معمولاً بوضوح تشخیص داده نمی شود. اما کسانی که به تعقیب عدالت توزیعی سرگرمند، عملاً می بینند در هر حرکت، حکومت قانون سد راهشان است، و باید به حکم طبیعت هدفی که دارند، با اقدامات تبعیضی و موردی موافقت کنند. اما چون معمولاً آگاه نیستند که هدفشان با حکومت قانون در اصول منافات دارد، در موارد فردی شروع می کنند به نادیده گرفتن یا طفره رفتن از اصلی که خود آرزو دارند عموماً حفظ شود. نتیجه نهایی کوششهایشان ضرورتاً نه جرح و تعدیل نظام موجود، بلکه ترک کامل آن از کار درمی آید و نشانند نظامی یکسره متفاوت با آن، یعنی اقتصاد دستوری.

چنین نظامی که از مرکز برنامه ریزی شود یقیناً تواناتر و کارآمدتر از نظام بازار آزاد نخواهد بود؛ ولی نظام مدیریت شده از مرکز می تواند تضمین کند که به افراد مختلف همان چیزی داده خواهد شد که شخص دیگری تصور می کند به دلایل اخلاقی استحقاق دریافت آن را دارند. در محدوده حکومت قانون بسیاری کارها می توان کرد تا بازار مؤثرتر و آرامتر و بی دردسستر عمل کند؛ اما آنچه اکنون مردم آن را عدالت توزیعی می شمارند هرگز در چارچوب مذکور دست یافتنی نیست. ما ناگزیر از بررسی مشکلاتی خواهیم بود که در نتیجه تعقیب عدالت توزیعی در برخی از مهمترین زمینه های سیاستگذاری معاصر پیش آمده است. ولی قبل از این کار، باید پیردازیم به آنگونه نهضت های فکری که در دو سه نسل گذشته اینهمه در بی اعتبار ساختن حکومت قانون مؤثر بوده اند و با خوار شمردن این آرمان، قدرت ایستادگی در برابر تجدید حیات حکومت های خودسر را سست کرده اند.

آزادخواهی کارل پوپر*

موجه‌ترین اعتقادهای ما هیچ شالوده‌مصون و مطمئنی ندارند که بر آن استوار گردند، اما همه دنیا را دعوت به اثبات بی‌پایگی خود می‌کنند. اگر این توان آزمایی پذیرفته نشود، یا پذیرفته شود ولی شکست بخورد، باز هم تا حصول یقین فاصله بسیار داریم؛ اما تا جایی که عقل آدمی اجازه می‌دهد آنچه توانسته‌ایم کرده‌ایم؛ از هیچ چیزی که امکان دهد حقیقت به ما برسد غفلت نورزیده‌ایم؛ اگر میدان همچنان باز بماند، می‌توانیم امید ببندیم که اگر حقیقت بهتری باشد، وقتی که ذهن انسان آماده پذیرفتن آن گردد، یافت شود؛ و در این اثنا می‌توانیم مطمئن باشیم که به آن نحوه از تقرب به حقیقت که در روزگار ما امکان می‌پذیرد دست یافته‌ایم. تنها مقدار یقینی که برای موجودی متعقل دست‌یافتنی است، و یگانه راه دست یافتن به آن، همین است و بس.^۱

اندیشه سیاسی کارل پوپر به‌رغم تأثیر و نفوذ وسیعی که داشته است، تا همین اواخر بسیار کم مورد توجه منظم نظریه‌پردازان سیاسی دانشگاهی بوده است. آیزایا برلین او را قوی‌پنجه‌ترین منتقد زنده مارکسیسم خوانده و ستوده است.^۲

* John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London and New York: Routledge, 1989), pp. 10-27.

[جان گری (متولد ۱۹۲۸) عضو هیأت علمی کالج جیزز (Jesus College) در دانشگاه آکسفورد است. (مترجم)]

1. J. S. Mill, *On Liberty* (Everyman edition), p. 83.

2. Isaiah Berlin, *Karl Marx, His Life and Environment* (Oxford: Oxford University Press, 3rd edn, 1963).

مارکسیستها او را یکی از مشاهیر مهاجران سفید [یعنی دست‌راستی] معرفی کرده‌اند و هدف دشنام قرار داده‌اند و گفته‌اند تأثیر مخرب و زیانبار او بوده که عمدتاً به فرهنگی ارتجاعی و محتضر، جان تازه‌ای از نظر ایده‌نولوژی بخشیده است.^۱ دیگران او را پیغمبر آزادی و فعالیت [آزاد] شناسانده‌اند^۲، و باز برخی دیگر او را با محافظه کاران منفوری همچون اوکشات^۳ و نی‌میه^۴ و باترفیلد^۵ به یک چوب رانده‌اند که همگی می‌خواسته‌اند «به‌زور مهندسی جزء بجزء^۶ آن ابوطیارة عزیز را همچنان سرپا نگهدارند و راه ببرند»^۷. بنابراین، پوپر بی‌هیچ شبهه کانون چند طوفان عمده ایده‌نولوژیک بوده است. همچنین، تعبیرهای مجدد و دگراندیشانه او از اندیشه افلاطون و هگل، مانند دفاعش از پرهیز از ارزشگذاری و فردگرایی روش‌شناسانه در علوم اجتماعی، موجد حجم بزرگی از نوشته‌ها شده که شاخه‌ها و انشعابهای ظریف داشته است. در عین حال، هم هواداران و هم دشمنانش تشخیص داده‌اند که آن نوع خردگرایی نقادانه‌ای که برخی از مریدان وی به وجود آورده و پرورانده‌اند برجسته‌ترین خدمت به‌پیکار معاصر با خردستیزی بوده است.^۸ مع‌هذا، کار پوپر در فلسفه اجتماعی و سیاسی با وجود اهمیت اساسی که داشته (و شاهدش مناقشات دیرپای مولود تأثیر آن در طیف گسترده‌ای از رشته‌هاست) هنوز به‌هیچ‌وجه مورد تحقیق نقادانه و مداومی که شایسته آن بوده واقع نشده است. شاید خدمات پوپر به نظریه اجتماعی و سیاسی نیز مانند خدمات برتراند راسل،

1. Perry Anderson, «Components of the national culture», in *Student Power* (London: Penguin Books, 1969), p. 231.

2. Michael Ivens (ed.), *Prophets of Freedom and Enterprise* (London: Kogan Page for Aims of Industry, 1975).

3. Michael Oakeshot

4. Lewis B. Namier

5. Herbert Butterfield

۶. piecemeal engineering. اشاره‌ای است به روش مهندسی اجتماعی جزء بجزء یا تدریجی که پوپر از آن در برابر تصریحات تند انقلابی طرفداری می‌کند. (مترجم)

7. E. H. Carr, *What is History?* (Penguin edn, 1967), p. 156.

۸ رجوع کنید به:

W. W. Bartley III, «Rationality versus the theory of rationality», in M. M. Bunge, *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: Free Press, 1964);

و نوشته‌های فایرابند، بویژه:

P. K. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975).

تحت الشعاع موفقیتهای وی در معرفت‌شناسی و منطق قرار گرفته باشد. ولی حقیقت یقیناً این است که سبک جدلی و ردیه‌نویسی پوپر در نوشته‌های سیاسی او بسیاری از خدمات مثبتش به نظریه سیاسی را از دیده پنهان داشته است. همچنین می‌توان بحث کرد که چون بسیاری از مهمترین دلایل پوپر علیه ایده‌نولوژیهای انقلابی اقامه شده است، این تصور نادرست به وجود آمده که فلسفه سیاسی او نوعی مرام محافظه‌کاری است، و این امر (در دورانی که اندیشه سیاسی محافظه‌کار بندرت شایسته بررسی جدی دانسته می‌شود) غفلت از آن را قویتر کرده است.^۱

هدف هر کاوش پرمعنائی در کار پوپر در زمینه نظریه سیاسی باید شناساندن شاخصترین ویژگیهای آن و اظهار نظر درباره رابطه آن با اندیشه وی در فلسفه علم و ارزیابی خدماتش به حل مشکلات محوری اندیشه سیاسی معاصر باشد. در ضمن از کار درآوردن این برنامه پژوهشی، امیدوارم در تقویت و تأیید این مدعا در مورد ویژگی دستاورد پوپر در مقام یکی از فیلسوفان سیاسی نیز کامیاب شوم که آثار او حاوی دفاع از آزادیخواهی است (و یکی از نیرومندترین مدافعانی که تاکنون در قرن بیستم شده است)، و سرچشمه عمده قدرت آن، این واقعیت است که آزادیخواهی پوپر نیز مانند کانت، مستقر در نظرگاه فلسفی همه‌جانبه‌ای راجع به ماهیت شناخت انسانی و عقلانیت و آزادی اندیشه و عمل است. اخیراً حمله پوپر به اصول مسلم اندیشه انقلابی، پاسخی دریافت کرده است. من مدعای خویش را به شیوه خود پوپر با بررسی نقادانه آن پاسخ به تأیید خواهم رساند. سپس به وسیله مقایسه آزادیخواهی پوپر با جان استوارت میل خواهم کوشید ارزیابی کنم که

۱. از جمله منتقدان سرسخت پوپر، این کسان بوده‌اند:

James Petras, «Popperism: the scarcity of reason», *Science and Society* (Winter 1966); Michael Freeman, «Sociology and Utopia: Some reflections on the social philosophy of Karl Popper», *British Journal of Sociology* (March 1975).

دو فیلسوف پیرو ویتگنشتاین، طرفداری پوپر از مهندسی اجتماعی جزء به جزء را هدف نوعی انتقاد بسیار متفاوت قرار داده‌اند:

Rush Rhees and Peter Winch, in *Mind* (1947), and P. A. Schilpp (ed.) *The Library of Living Philosophers, Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), pp. 889-904.

پوپر در جلد دوم کتاب اخیر (صص ۷۲-۱۱۶۵) شخصاً به این انتقادها پاسخ گفته است.

اندیشه سیاسی پوپر تا چه حد در فلسفه عمومی او شالوده استوار دارد. و سرانجام بر سبیل پیشنهاد خواهم گفت که فلسفه سیاسی پوپر از راه چه پژوهشهایی ممکن است بیشتر پرورانده شود و توسعه یابد.

خصیلت عمومی فلسفه پوپر

محور معرفت‌شناسی پوپر این توصیه^۱ است^۲ که ابطال‌پذیری^۳ ملاک مرزبندی میان گزاره‌ها و نظریه‌های تجربی و غیر تجربی دانسته شود. پوپر پیشنهاد می‌کند که برای تمیز علم از مثلاً اسطوره و مابعدالطبیعه، از ملاک ابطال‌پذیری نظریه‌های علمی استفاده کنیم، و متذکر می‌شود که پذیرفتن این توصیه به‌ما امکان خواهد داد که اموری از قبیل روانکاوی و طالع‌بینی و مارکسیسم را شبه علمی بنامیم. برخلاف شرح‌های بی‌شماری که از فلسفه پوپر داده‌اند^۴، غرض از ملاک مذکور برای مرزبندی هرگز این نبوده که ملاکی برای تعیین جمله‌های ذی‌معنا^۵ باشد. نظریه ابطال‌پذیری نه تنها ملاکی به‌دست پوپر داد تا بین علم از یک طرف و مابعدالطبیعه و اسطوره و شبه علم از طرف دیگر مرزی قائل شود، بلکه او را قادر ساخت راه حلی برای مشکل هیوم در خصوص استقراء پیشنهاد کند. پوپر صحت و اعتبار دلایل

1. proposal

۲. واژه «توصیه» را آگاهانه و عمدتاً به کار می‌برم به‌منظور تأکید بر خصیلت هنجاری و استحصانی نظریه ابطال‌پذیری پوپر که او خود از آغاز بر آن تأکید داشته است ولی منتقدانش، از جمله لاکاتوش، همواره کاملاً به آن معترف نبوده‌اند. رجوع کنید به:

Lakatos, «Popper on demarcation and induction» in *Library of Living Philosophers*.

برای آگاهی از انتقاد از رهیافتهای مبتنی بر قول به اصالت طبیعت در مورد روش علمی، رجوع کنید به: Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1972), pp. 50-6.

3. falsifiability

۴. از جمله رجوع کنید به:

L. Kowalski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1970).

این نویسنده هنوز در کتاب فوق‌الذکر از پوزیتیویسم پوپر سخن می‌گوید.

۵. به احتمال قوی اشتباهی در نام نویسنده این کتاب رخ داده است و منظور لشک کولاکوفسکی (Kolakowski) فیلسوف لهستانی معاصر است که کتاب معروفی به این اسم دارد. (مترجم)

۵. در مقابل جمله‌های بی‌معنا یا مهمل که به لحاظ لغوی و دستوری درستند اما معنا ندارند. فرق میان گزاره‌های ذی‌معنا و بی‌معنا اساس کار پوزیتیویستهای منطقی (مانند ایر) بود. (مترجم)

هیوم را پذیرفت که درست نیست بر پایه مصادیقی که تجربه کرده‌ایم، صدق قوانین طبیعی ناظر بر آنها را نتیجه بگیریم؛ او همچنین از عدم تقارن (صرفاً منطقی) اثبات و ابطال حسن استفاده کرد؛ و سپس به یاری نظریه ابطال‌پذیری توانست علم را فعالیتی صرفاً و اکیداً استقرایی توصیف کند که حدسها در آن با جرأت و جسارت رواج داده می‌شوند و سپس، با سعی برای ابطال آنها، در بوته شدیدترین آزمونها قرار می‌گیرند. وقتی فهم ما از علم چنین باشد، می‌بینیم شناخت علمی حاصل می‌شود، ولی نه از طریق استفاده از هیچ‌گونه «نتیجه‌گیری استقرایی» که بدان وسیله حقیقت نظریه‌ها به اثبات یا تأیید برسد یا محتمل دانسته شود، بلکه به شیوه حذف خطاها که در آن، فرضیه‌هایی با محتوای تجربی پیوسته افزونتر (یعنی راست‌نما [یا محتمل صدق]) چون از بوته آزمایش‌های پیوسته سخت‌تر موفق بیرون می‌آیند، تقویت می‌شوند. پوپر، برخلاف هیوم، هیچ‌گونه نتیجه غیر عقلانی از درهم شکستن استقراء نمی‌گیرد، بلکه عامل سودبخشی و تأثیر در روانشناسی را به جای اصل صحت و اعتبار در منطق می‌نشاند، و بدین وسیله به عقلانیت در اندیشه و کردار، با این حدس توان دوباره می‌بخشد که یادگیری در آدیان و همه موجودات انداموار زنده‌ای که مشکل حل می‌کنند حاصل جریان حذف خطاهاست، مشابه تکامل از طریق انتخاب طبیعی، نه ثمره استقصاء موارد بی‌شمار برای تأیید استقرایی فرضیه‌های عمومی (که امری موهوم و منطقیاً ناصحیح و نامتج است).

بدین قرار، پوپر پیشرفت علمی را جریانی معرفی می‌کند که در آن، نظریه‌هایی که پیوسته راست‌نمایی [یا احتمال صدق]^۱ بیشتر پیدا می‌کنند در پاسخ به مشکلات پیوسته عمیق‌تر پروراند می‌شوند. او از این راه رابطه‌ای برقرار می‌سازد بین رشد معرفت و گذر تکاملی از انواع پایست‌تر به انواع بالاتر حیات، و در عین حال فرق میان حل مشکل در موجودات انداموار پایست‌تر و کار علمی را نیز حفظ می‌کند با تأکید بر این ویژگی که کسی به کار علمی مشغول است خویشتن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و خطاها را حذف می‌کند. تکامل‌گرایی پوپر همچنین مرتبط است با نظریه کثرت‌گرایانه او درباره جهانی سه طبقه که نه تنها اشیاء مادی و نفسانیات را دربر

می‌گیرد (بترتیب، «جهان ۱» و «جهان ۲» بر حسب نامگذاری او)، بلکه قلمرو معقولات^۱ و ساختهای عینی را نیز شامل می‌شود («جهان ۳»)^۲. «جهان ۳» ساخته انسان اما مستقل از اوست از این جهت که مشکلات و نظریه‌های عینی در آن آماده کشف شدن‌اند. لذا تکامل فرهنگی آدمی عمدتاً در «جهان ۳» روی می‌دهد، و محور فلسفه پوپر این مدعاست که رشد معرفت و فهم انسانی موکول و منوط به اتخاذ روش انتقادی است. نشانهٔ رهیافت انتقادی نسبت به علوم تجربی، در پیش گرفتن روش حدس و ابطال است؛ اما پوپر روش انتقادی را در بررسی نظریه‌های ابطال‌ناپذیر فلسفی به کار بسته است^۳ که نتایجی از جهت سراسر اندیشهٔ آدمی دربر دارد. «رهیافت انتقادی» پوپر حاوی این نظریه است که عقلانیت عبارت از آمادگی برای شنیدن انتقادات است^۴. فلسفهٔ عمومی پوپر عمدتاً به لحاظ نظریهٔ انتقادی آن در زمینهٔ عقلانیت و اعتقاد به لغزش‌پذیری یا شکاکیت پویا^۵ در معرفت‌شناسی، و واقع‌بینی یا عینیت‌گرایی در هستی‌شناسی، جالب است، یعنی از این جهت که شناخت را با پای‌بندی به شعور متعارف یا عقل سلیم دربارهٔ دنیا جمع می‌کند.

یکی از جنبه‌های اندیشهٔ پوپر که همواره مایهٔ مناقشه بوده، ماهیت رابطهٔ نظریات وی در فلسفهٔ علم با فلسفهٔ سیاسی اوست. از مدعیات محوری مستقدان پوپر یکی این است که فلسفهٔ سیاسی او با آرائش راجع به روش علمی هماهنگ نیست، زیرا او به نظر می‌رسد در علم ستایشگر انقلاب مدام باشد و در زندگی سیاسی طرفدار اصلاحات تدریجاً فزاینده. بنابراین، اهمیت حیاتی دارد که نخست این مسأله را فیصله دهیم که آیا دو بخش فلسفهٔ وی واقعاً رابطهٔ منطقی با یکدیگر

1. intelligibles

۲. مبدع اسامی این سه جهان سر جان اکلیر (Sir John Eccles) بوده است.

3. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 193–200.

۴. بحث شده است که از آنجا که هر انتقادی از خردگرایی سراسر انتقادی، انتقادپذیری آن را به اثبات می‌رساند و بدین وسیله آن را تقویت می‌کند، بنابراین، نظریهٔ مذکور خود به خویش صحت و اعتبار می‌دهد و لذا تقض غرض می‌کند. رجوع کنید به:

J. W. N. Watkins, «Comprehensively critical rationalism», in *Philosophy* (1969).

۵. اصطلاح «شکاکیت پویا» از پوپر است. رجوع کنید به:

Objective Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 99.

دارند یا نه. روشن است که هم این ادعا که فلسفه سیاسی پوپر با فلسفه علم مبیانت دارد مبتنی بر فرض وجود رابطه منطقی قوی بین آنهاست، و هم این ادعا که فلسفه سیاسی او از فلسفه علم لازم می‌آید. برخی از موثرترین شارحان پوپر کارهای او در زمینه تفکر سیاسی را مستقیماً برخاسته از نظریاتش در روش علمی دانسته‌اند. مثلاً براین مکی گفته است که فلسفه سیاسی پوپر «چنان با فلسفه علم او درهم تنیده‌اند که هیچ درزی میانشان نیست»^۱، و در پاسخ مکی که تفکر او «در این دو حوزه بظاهر متفاوت از یک قسم است»، پوپر تصدیق کرده که «بعضی تصورات مشترک بینشان وجود دارد»^۲. اما جای دیگر پوپر گفته است که نظریه اجتماعی او با آرائش در فلسفه علم «تضاد شدید» دارد^۳. به جای اینکه بخواهم با توسل به گواهان یا منابع دست دوم این مسأله را فیصله دهم که آیا جنبه‌های معرفت‌شناختی و سیاسی اندیشه پوپر همان قدر از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند که بر اساس اتهام مبیانت یا تشخیص رابطه لازم و ملزوم بین آنها مسلم شمرده می‌شود، شاید بهتر است بلافاصله تز اصلی خویش را در باب اندیشه سیاسی او بیان کنم (و سپس به دفاع از آن بپردازم). تز من این است که آن دسته از منتقدان پوپر که فرض را بر وجود رابطه وابستگی میان فلسفه سیاسی و معرفت‌شناسی او قرار داده‌اند به خطا نرفته‌اند، ولی این ادعا که مبیانتی بین این دو بخش اندیشه پوپر وجود دارد آشکارا ناشی از فهم ناقص هر دو بخش است و، بنابراین، کسی که چنین ادعایی کند، از درک صحیح ماهیت رابطه آنها ناتوان است.

فلسفه علم و علم سیاست: برخی تأملات درباره

انتقاد دکتر فریمن از اندیشه سیاسی پوپر

هم لیبرالها و هم مارکسیستها پر معناترین قسمت اندیشه سیاسی پوپر را حمله او

1. Brian Magee, *Popper* (London: Fontana, 1973), p. 99.

2. B. Magee (ed.), *Modern British Philosophy* (London: Secker and Warburg, 1971), pp. 79-80.

[این بخش از کتاب فوق که به صورت گفت‌وگویی میان مکی و پوپر است، به همین قلم به فارسی ترجمه و به جلد چهارم برگردان فارسی جامعه بلا و دشمنان آن الحاق شده است. (مترجم)]

3. *Archives Européennes de Sociologie* (1970), vol. 11, p. 225.

دانسته‌اند به آنچه به تشخیص خودش فرضهای اساسی ایده‌نولوژی انقلابی است. روش تصریحی پوپر این است که پیش از آنکه موضع خصم را مورد انتقاد قرار دهد، نخست آن را تقویت کند. به پیروی از این روش، پوپر با تشریح (و گاهی اقامه) دلایل در تأیید آموزه‌های عمده‌ای که فکر می‌کند پایه اندیشه انقلابی است، نقد خود از انقلاب طلبی را بسط و پرورش می‌دهد. نخستین آموزه‌ای که برای بحث بر می‌گزیند اصالت تاریخ^۱ است که آن را چنین تعریف می‌کند:

نگرشی به علوم اجتماعی که مسلم می‌شمارد پیش‌بینی تاریخی هدف اصلی آن علوم است، و فرض را بر این می‌گذارد که هدف مذکور با کشف «ضربانگها»^۲ یا «الگوها»، «قوانین» یا «روندها»^۳ می‌که پایه سیر تکاملی تاریخ است، به دست می‌آید.^۴

یکی دیگر از آموزه‌های مؤید ایده‌نولوژی انقلابی که با اصالت تاریخ پیوند نزدیک دارد، اصالت کل^۵ است که، بنا به تعریف پوپر، می‌گوید رویدادهای بشری جزئی از «کل اجتماعی»^۶ است و باید در متن آن درک شود. اصحاب نگرش مبتنی بر اصالت کل نسبت روشهای علوم اجتماعی همچنین ضروری می‌دانند که برخوردی ناشی از اعتقاد به اصالت کل یا ناکجاآبادی^۷ در قبال مهندسی اجتماعی اتخاذ شود، یعنی برخوردی بر اساس برنامه یا نقشه‌ای معین و قطعی.^۸ پوپر می‌گوید که برخورد ناکجاآبادی با مهندسی اجتماعی که مورد ستایش اصحاب ایده‌نولوژی انقلابی است بر طرز فکری ماقبل علمی و غیر عقلانی استوار است^۹، از قبیل برخوردهایی که در اصالت تاریخ و اصالت کل جا افتاده، و طرفداری از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی کاری غیرمسئولانه است و سعی برای عملی ساختن آن به فاجعه می‌انجامد.

دکتر مایکل فریمن در حمله‌ای اخیر به اندیشه اجتماعی و سیاسی پوپر، بویژه

1. historicism

2. «rhythms»

3. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 3.

4. holism

5. «social whole»

6. Utopian

7. *The Poverty...*, p. 67.

8. Michael Freeman, «Sociology and Utopia: some reflections on the social philosophy of Karl Popper», *British Journal of Sociology* (March 1975).

به این مسأله توجه کرده است که پوپر ادعا دارد بر خورد «ناکجا آبادی» با مهندسی اجتماعی آشکارا غیر علمی و غیر عقلانی است و این خود دلیل روشن وجود ورطه‌ای پنهان و بین معرفت‌شناسی اوست از یک سو که در آن لغزش‌پذیری به حساب گرفته می‌شود، و فلسفه اجتماعی «جزمی» و «پیش‌تجربی» وی از سوی دیگر. فریمن پس از تشریح ادعای خود که اندیشه سیاسی پوپر نوعی «محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه»^۱ دربر دارد که آشکارا مباین با اعتقاد به ابطال‌پذیری در فلسفه علم اوست، به عنوان سؤالی که جواب آن واضح است، می‌پرسد:

چرا ناکجاآبادگرایان نباید قوانینی را که [به ادعای پوپر] صرفاً موقت و امتحانی است زیر پا بگذارند؟ اگر هر قانونی را بتوان با استناد به تجربه رد کرد، آیا می‌شود ناکجاآبادگرایان را سرزنش کرد؟ اگر هر شناخت علمی موقت و امتحانی است، و اگر بر پایه شناخت علمی، نظریه‌های اجتماعی، ناکجاآبادی تشخیص داده شوند، پس در هر موردی که نظریه‌ای اجتماعی ناکجاآبادی دانسته شود این تشخیص نیز به همان وجه موقت و امتحانی است.

فریمن ادامه می‌دهد:

من نام «محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه» را برای این جنبه فلسفه پوپر پیشنهاد می‌کنم. محافظه‌کاری معرفت‌شناسانه عبارت از این موضع است که بعضی اصلاحات اجتماعی پیشنهادی باید رد شوند زیرا قوانین علمی را نقض می‌کنند.

فریمن نتیجه می‌گیرد:

در سطح معرفت‌شناسی، اعتراض او [یعنی پوپر] به ناکجاآبادگرایی این است که [این اعتقاد] قوانین علم را نقض می‌کند. اما بنا به گفته خود پوپر، قوانین علمی همیشه موقت و امتحانی است، و این امر نقد ناکجاآبادگرایی را از دو جهت سست می‌کند، زیرا اولاً بدین معناست که تشخیص اینکه هر نظریه اجتماعی «ناکجاآبادگراییانه» است ضرورتاً همواره جنبه موقت دارد. ثانیاً چون پوپر مکرر در مکرر اعلام می‌کند که روح راستین علمی به معنای این است که با جدیت و شدت در پی ابطال قوانین موقت خود باشیم، به نظر می‌رسد که نظریه پوپر در خصوص رشد معرفت، آزمایش‌های ناکجاآبادی را به جای منع کردن، تشویق می‌کند.^۲

1. «epistemological conservatism»

2. Freeman, op.cit., pp. 22, 31-2.

اتهام مبیانت و ناسازگاری نظریات، به شکلی بسیار مشابه، از جانب ارنست گلنر نیز به پوپر وارد شده است:

بین فلسفه علم پوپر و نظریه اجتماعی او، هم وحدت و مشابهت وجود دارد و هم عدم تقارن و تنش. در اخلاق اجتماعی او، فضیلت گوش شنوا داشتن مورد ستایش قرار می‌گیرد که معادل اجتماعی ابطال‌پذیری است، یعنی پای‌بندی به اصول اجتماعی بدون خشکی و تصلب همراه با روحیه آمادگی برای یاد گرفتن و نوآوری و آزمایش و تغییر... ولی نوعی عدم تقارن چشمگیر نیز ظاهر می‌شود. در علم، گوش شنوا داشتن مستلزم تن دادن به بالاترین ریسکهاست. در امور اجتماعی، عکس این امر توصیه و تحسین می‌شود.^۱

بنا به ادعای دکتر فریمن، رد مهندسی اجتماعی نا کجاآبادی از جانب پوپر حاکی از قسمی جزمیت است، حال آنکه در آن قسم معرفت‌شناسی که بر اعتقاد به ابطال‌پذیری پی‌ریزی شده، روحیه نقادی مشاهده می‌شود. بنابراین، مردود دانستن مهندسی اجتماعی نا کجاآبادی با آن روحیه سازگاری ندارد. او سپس به پوپر اتهام می‌زند که برخوردی غیرنقدانه و پیش‌تجربی با جامعه‌شناسی انقلاب دارد. به عقیده او، برخورد جزمی پوپر با جامعه‌شناسی انقلاب از اینجا آشکار می‌شود که وی چند جا در نوشته‌هایش ادعا می‌کند که پیروی از نظریه‌های مبتنی بر اصالت تاریخ و اصالت کل علت مهم وحشت‌افکنیهای توتالیتار در قرن بیستم بوده است، اما هرگز نه دلیلی در تأیید این ادعا می‌آورد و نه دلایل مخالف را به حساب می‌گیرد. طرفداری پوپر از مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء غیرنقدانه است زیرا او جزماً از بررسی این فرضیه سر باز می‌زند که «در بسیاری از اوضاع مهم تاریخی، مهندسی اجتماعی جزء بجزء چاره‌کارسازی برای مشکلات مردم در فلان جامعه نیست».^۲ به نظر فریمن، فلسفه اجتماعی پوپر نه تنها ناسازگارانه پیش‌تجربی و غیرنقدانه است، بلکه عمیقاً محافظه‌کار و مبین قسمی منافع فرقه‌ای است. محافظه‌کاری آن از اینجا پیداست که پوپر گرچه بارها تأکید می‌ورزد که انقلاب به قیمتی وحشتناک تمام می‌شود، «هرگز به خود مجال نمی‌دهد که بهای احتمالی

1. Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), p. 172.

2. Freeman, op.cit., p. 26.

مهندسی اجتماعی جزء به جزء را حساب کند.^۱ شاهد خصصت ایده نولوژیک اندیشه سیاسی پوپر غفلت از این امکان است که «ممکن است در بعضی شرایط تاریخی، افراد عاقل ارزشهای دیگری را بالاتر از آزادی اندیشه و بیان قرار دهند.» غفلت او از این امر با این مدعا تبیین می شود که «فلسفه پوپر نوعی ایده نولوژی طبقاتی است - ایده نولوژی طبقه علمی.^۲»

به نظر من، حمله دکتر فریمن به اندیشه اجتماعی پوپر حاوی چکیده چند سوء تصور شایع درباره عقاید او راجع به رشد معرفت علمی است و دلایل وی در رد مهندسی اجتماعی ناکجا آبادی. نخست باید یادآوری کرد که پوپر هیچ جا در نوشته های سیاسی خود هیچ اصلاح اجتماعی توصیه شده ای را به دلیل مردود بودن آن بر پایه قوانین علمی، به طور قطعی «ناکجا آبادی» تشخیص نمی دهد. چنین تشخیصی برخلاف اعتقاد پوپر به لغزش پذیری می بود و همچنین سخن خود او را نقض می کرد که می گوید:

باز شناختن این امر به عنوان یکی از اصول هرگونه نظر عاری از پیشداوری نسبت به سیاست ضروری است که در امور بشری همه چیز ممکن است، و خصوصاً هیچ تحولی را که به تصور درآید نمی توان مردود دانست به دلیل اینکه گرایش آدمی به پیشرفت یا هریک از سایر قوانین ادعایی ناظر بر طبیعت انسانی را نقض می کند.^۳

پوپر برای محفوظ ماندن از هرگونه اتهام به جزمیت آنقدر احتیاط به خرج می دهد که بلافاصله پس از فهرست کردن قوانین یا فرضیه های احتمالی جامعه شناسی، در ادامه می گوید: «هیچ چیزی در اینجا درباره قوت دلایل و شواهد له این فرضیه ها مسلم گرفته نمی شود که صورت بندیشان یقیناً می توانست بمراتب بهتر از این باشد.^۴» دکتر فریمن بحق تأکید می کند که یکی از تالیهای حتمی و

1. Ibid., p. 27.

2. Ibid., p. 32.

3. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), vol. III, p. 187.

[ترجمه فارسی به همین قلم تحت عنوان جامعه باز و دشمنان آن، تهران، انتشارات خوارزمی، جلد اول ۱۳۶۴، جلد دوم ۱۳۶۵، جلد سوم ۱۳۶۶، جلد چهارم ۱۳۶۹. (مترجم)]

4. *The Poverty...*, p. 63.

اجتناب‌ناپذیر رأی پوپر در خصوص ماهیت حدسی معرفت علمی این است که هر تشخیصی در این باب که چه چیزی باید یکی از قوانین طبیعت محسوب شود موقت و دائماً در معرض برافتادن است. بعلاوه، یکی از ویژگیهای عمده رأی پوپر در مورد وحدت روش در علوم طبیعی و اجتماعی این است که تبیین و پیش‌بینی در هر دو یکی است. به‌نوشته او، «یکی از همانندیهای واقعاً بنیادی بین علوم طبیعی و اجتماعی [ناشی از] وجود قوانین یا فرضیه‌های جامعه‌شناسی است که مشابهت دارند با قوانین یا فرضیه‌های علوم طبیعی.» در هر دو مورد، این قوانین را می‌توان با قول به اینکه فلان چیز نمی‌تواند روی بدهد، به‌صورت تکنولوژیک بیان کرد. اما در عین حال، هیچ دلیلی وجود ندارد که پوپر آگاه نیست که چنین ادعایی ممکن است بی‌پایه باشد. به‌طور کلی، عجیب و غیرعادی است که کسی تعبیر «محافظة کاری معرفت‌شناسانه» را به‌رأیی در باب معرفت علمی اطلاق کند که به‌موجب تز محوری آن حتی تأییدشده‌ترین نظریه فقط تا هنگامی پذیرفتنی است که هیچ آزمونی به‌وسیله سعی برای ابطال آن، ضعفی در آن آشکار نکرده و حاکی از وجود نظریه‌ای بهتر نبوده است، و نتایج و استلزامات آن را در زمینه سیاست، پوپر خود بتأکید بیان کرده است.

اگر استدلال پوپر در رد مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی، استدلال بر پایه این مدعا نیست که برخی از اصلاحات اجتماعی توصیه‌شده باید بر اساس قوانین علمی مردود دانسته شوند، پس چیست؟ لااقل عمده‌تأ استدلالی است که در آن به‌شرطهای از لحاظ تجربی ضروری برای هرگونه مهندسی اجتماعی مؤثر استناد می‌شود. البته باید تصدیق کرد که همچنین در آن به‌این امر استناد می‌شود که آرزوی ناکجاآبادی کنترل و بازسازی «کل» جامعه، از حیث منطقی محال است. به‌نوشته پوپر: «به‌بسیاری دلایل، کنترل همه یا تقریباً همه این مناسبات [اجتماعی] محال است، کمترین دلیلش هم اینکه با اعمال هر کنترل جدیدی بر مناسبات اجتماعی، انبوهی از مناسبات اجتماعی جدید ایجاد می‌کنیم که باز باید کنترل شوند. مختصر اینکه غرض از محال در اینجا، محال از حیث منطقی است.^۱»

1. Ibid., pp. 79-80.

استدلال پوپر در رد امکان منطقی برخوردی ناکجآبادی با مهندسی اجتماعی رابطه نزدیک دارد با استدلال او در رد روش مبتنی بر اصالت کل در علوم اجتماعی که (وی ثابت می‌کند) کیفیت‌گزینی هر مشاهده و وصفی را نادیده می‌گیرد و می‌خواهد وارد کار منطقاً محال بررسی «کل اجتماعی» شود. هماهنگ با این استدلالها، پوپر می‌گوید: «از این دو روش [یعنی مهندسی اجتماعی جزءبجزء و مهندسی اجتماعی ناکجآبادی]، من معتقدم یکی امکان‌پذیر است و دیگری اصلاً وجود ندارد، یعنی محال است.^۱» استدلالهای پوپر در رد امکان منطقی مهندسی اجتماعی ناکجآبادی البته استدلالهایی منطقی است. دقیقاً پس ممکن بود چه چیز دیگری باشد؟ استدلالهایی پیش‌تجربی یا مستقل از تجربه است، زیرا در این مرحله از نقد ناکجآبادگرایی هیچ قسم استدلال دیگری مناسب نبود.

با توجه به اینکه پوپر بارها وجود و امکان منطقی مهندسی اجتماعی ناکجآبادی را انکار می‌کند (انکارهایی که دکتر فریمن بدون اظهار نظر نقل کرده است) شگفت است که فریمن باز «فرضیه‌ای جامعه‌شناختی» پیشنهاد می‌کند که می‌گوید «پوپر آنرا مردود می‌داند، و رد آن بخش اعظم ردیه او بر مهندسی اجتماعی ناکجآبادی را باطل و بی‌اثر می‌سازد.» این فرضیه همان است که می‌گوید: «در بسیاری از اوضاع مهم تاریخی، مهندسی اجتماعی جزءبجزء چاره‌کارسازی برای مشکلات مردم در فلان جامعه نیست.^۲» چنانکه دکتر فریمن متذکر شده است،^۳ تز پوپر این است که، در عمل، ناکجآبادگرایان همیشه مجبورند «آنچه را ذاتاً روشی جزءبجزء است، منهای خصلت احتیاط‌آمیز و خودسنج آن، به شیوه‌ای درهم‌برهم و ناشیانه ولی بلندپروازانه و بی‌رحمانه به کار بندند.^۴» اگر فرضیه‌ای که دکتر فریمن از ما می‌خواهد در نظر بگیریم التزاماً بر این دلالت داشته باشد که در بعضی اوضاع، مهندسی اجتماعی ناکجآبادی برخوردی کارساز با مشکلات اجتماعی است، و اگر دلایل پوپر بر محال بودن چنین فرضیه‌ای از لحاظ منطقی اساساً کارساز باشد، او حق دارد (و حتی ناگزیر است) مستقل از تجربه آن را رد کند. شق دیگر البته این است که فرضیه دکتر فریمن مستلزم چنین چیزی نباشد، که در

1. Ibid., p. 68.

2. Freeman, op.cit., p. 24.

3. Ibid.

4. The Poverty..., p. 68.

این صورت هیچ کس (و به طریق اولی پوپر) تمایلی به رد آن نخواهد داشت. در واقع، پوپر خود یادآوری کرده است که «بی‌نهایت امکانات فاجعه‌های محلی و جزئی و کلی وجود دارد»^۱. بنابراین، بخوبی امکان دارد «اوضاع تاریخی مهمی» باشد که در آنها هیچ «چاره‌کارسازی بر مشکلات مردم در فلان جامعه» وجود نداشته باشد.

واقعیت این است که روشن نیست دکتر فریمن اصطلاح «مهندسی اجتماعی جزء بجزء» را به چه معنایی به کار می‌برد. از پوپر انتقاد می‌کند که چرا «اصالت کل» را به دو معنا به کار برده که هر دو نارساست: معنایی شدید التزاماً دال بر هدف تغییر کل جامعه، که شدیدتر از آن است که به مارکس یا هیچ متفکر مهم دیگری قابل اطلاق باشد؛ و معنایی خفیف التزاماً دال بر تغییرات جزء بجزء بدون احتیاط یا خودسنجی، که زیادی خفیف است چون ظاهراً هیچ کس نمی‌خواهد محتاط و سنجشگر نباشد، و چون امکان نمی‌دهد منازعه ایده‌تولوژیک میان انقلاب‌طلبان تندرو و اصلاح‌طلبان آزادیخواه را فیصله دهیم. دکتر فریمن مدعی است که پوپر اصطلاح «مهندسی اجتماعی مبتنی بر اصالت کل (یا ناکجاآبادی)» را به هر دو معنا به کار برده است، و هر دو را به دلیل اینکه ناقص و نارساست رد می‌کند، ولی خود هیچ ملاکی به دست نمی‌دهد که مرز بین این دو برخورد با مهندسی اجتماعی را معین کنیم. فریمن از هر وقت بیشتر هنگامی به تعریف شق دیگری در برابر مهندسی اجتماعی جزء بجزء پوپر نزدیک می‌شود که تصدیق می‌کند مارکس را به یک معنا می‌توان طرفدار اصالت کل دانست. می‌نویسد:

او [یعنی مارکس] ... می‌خواست «کل جهان اجتماعی را از بیخ و بن دگرگون سازد»، به معنای خفیف «کل»، یعنی به معنای تغییر بعضی از ویژگیهای ساختاری دارای اهمیت حیاتی برای توزیع قدرت و امکانات زندگی در جامعه.^۲

بر اساس این ملاک، وقتی مهندسی اجتماعی موفق به تغییر «بعضی از ویژگیهای ساختاری» جامعه شود، دیگر نمی‌توان گفت به طور غیرقابل قبولی جزء بجزء و اصلاح‌طلبانه و تدریجاً متزاید است. این ویژگیها چیست؟ واضح است

1. Popper, *Objective Knowledge*, p. 22.

2. Freeman, op.cit., p. 24.

که هر شرحی در این باره که جنبه‌های تعیین‌کننده سازمان اجتماعی از نظر توزیع امکانات زندگی در جامعه چیست، نمی‌تواند حدسی نباشد. پس هر وصفی مبنی بر اینکه فلان اصلاح اجتماعی، ریشه‌ای و ناشی از اعتقاد به اصالت کل است، نه جزء بجزء و اصلاح طلبانه، موکول به مسلم گرفتن صحت و کفایت حدس نخستین در این باره است که ویژگی‌های تعیین‌کننده و اساسی سازمان فلان جامعه چیست. بنابراین، «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» اصطلاحی می‌شود سرشار از نظریه. وانگهی، از خصلت حدسی هر تشخیصی دایر بر اینکه ویژگی‌های ساختاری اساسی جامعه چیست، چنین برمی‌آید که مهندسان اجتماعی باید انتظار داشته باشند آزمایش‌هایشان ضعیفها و - احياناً ضعیف‌های اساسی - حدس نخستین را آشکار کند. نظر پوپر هم (که بزودی به آن بازخواهم گشت) همین است که در جوامعی که حکمرانانشان دست به مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی زده‌اند، این درست آن چیزی است که روی داده است.

پیشتر گفتم که استدلال پوپر در رد ناکجاآبادگرایی عمدتاً استدلالی است که در آن به شرط‌های از لحاظ تجربی ضروری برای هرگونه مهندسی اجتماعی مؤثر استناد می‌شود. این شرط‌ها، به عقیده پوپر، چیست؟ تعجب ندارد که بسیار مشابه شرط‌هایی باشد که او برای پیشرفت علمی مسلم دانسته است:

... آنچه به هر دانشمند انضباط فکری و ذهنی می‌دهد و عینیت علم و سنت بحث‌های نقادانه علمی دربارهٔ اندیشه‌های نوین را حفظ می‌کند، خصلت همگانی علم و نهادهای مربوط به آن است.^۱

همین‌طور، به اعتقاد پوپر: «پیشرفت در نهایت عمدتاً به عوامل سیاسی وابسته است: به نهادهای سیاسی حافظ آزادی اندیشه: به دموکراسی».^۲ از نظریهٔ نهادی پوپر دربارهٔ پیشرفت چنین برمی‌آید که در تطبیق آن بر حیات سیاسی، امکان انتقاد از سیاست‌های حکومت باید به وسیلهٔ نهادهای سیاسی ساخته‌شده (یا اصلاح‌شده) به منظور رسیدن به آن هدف حفظ و حراست شود. پوپر رشد معرفت را جریانی می‌داند (خودسنج در حد آرمانی) برای حذف خطاها. از این تلقی او مستقیماً چنین

1. *The Poverty...*, pp. 155-6.

2. *Ibid.*, p. 155.

نتیجه می‌شود که هر مهندسی اجتماعی بدون انتقاد و سنجش دائمی هدفها و روشهای آن، بناچار بی‌اثر خواهد بود. اما ضرورت انتقاد دائم از سیاستهای حکومت همچنین ناشی از نتایج نامقصود و غالباً ناخواسته‌ای است که از هیچ عمل سیاسی جدایی‌پذیر نیست.

پوپر بویژه چند فرضیه مهم مطرح می‌کند حاکی از اینکه مهندسی اجتماعی به‌مقیاس کلان به‌منظور حصول تغییرات اجتماعی دامنه‌دار، احتمالاً بخصوص بی‌اثر خواهد ماند. اولاً در هر برنامه مهندسی اجتماعی به‌مقیاسی تقریباً در حد آرزوهای همه‌گیر و ناشی از اعتقاد به‌اصالت کل، آنقدر چیزها همه یکباره انجام می‌پذیرد که بسیار دشوار می‌توان معین کرد که هر تغییر حاصله ناشی از کدام اقدام بوده است. در علوم اجتماعی نیز همچون علوم طبیعی، آزمودن نظریه‌ها نیازمند ثبات زمینه و شرایط است تا مقایسه نتایج سیاستهای مختلف امکان‌پذیر گردد. یکی از استدلالهای محصول اعتقاد به‌اصالت کل این است که «در هر جامعه‌ای، آثار تغییرات کوچک در آثار پر دامنه بخش به‌جامانده و تغییر نکرده چارچوب اجتماعی غرقه می‌شود و، بنابراین، نه قابل ارزیابی است و نه ممکن است مؤثر بیفتد»^۱. ولی آنچه طرفداران این استدلال بعید می‌نماید بتوانند در دلایل خود بگنجانند شناخت آزمایشی فراوانی است که بدون آزمایشهای همه‌گیر و مبتنی بر قول به‌اصالت کل، از حیات اجتماعی به‌دست می‌آید. البته این گفته بدان معنا نیست که حصول شناخت از جامعه به‌وسیله مهندسی جزء بجزء هرگز ممکن است کاری ساده و سراسر است باشد. چنانکه پوپر گفته است:

بسیاری از آزمایشهای بغایت دلخواه، ولو کیفیت جزء بجزء داشته باشند نه ناکجا آبادی، مدتهای دراز به‌صورت رؤیا باقی خواهند ماند. در عمل، او (یعنی دانشمند علوم اجتماعی یا مهندس پیرو روش جزء بجزء) متأسفانه باید به آزمایشهای ذهنی تکیه کند و به تحلیل اقداماتی در سیاست که از نظر علمی تحت شرایط و به‌شیوه‌ای بسیار نامطلوب به‌عمل می‌آید.^۲

مهندسی اجتماعی جزء بجزء شناختی از چگونگی کارکرد جامعه به‌دست می‌دهد که بدبختانه از جهت مقاصد ما نابسند است. اما تصدیق به این امر بدان معنا نیست که

1. Gellner, op.cit., p. 172.

2. The Poverty..., p. 97.

نمی‌توانیم از این طریق هیچ چیزی یاد بگیریم. از آن بالاتر اینکه اذعان به محدودیتهای شیوه جزء بجزء به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که شیوه بهتری وجود دارد.

ثانیاً پوپر حدسهایی می‌زند درباره آثار کنترل و برنامه‌ریزیهای اجتماعی بر مبنای اعتقاد به اصلت کل که مجموعاً از بسیاری جهات ثابت می‌کند که اینگونه کوششها ناگزیر نتایج منفی به بار خواهد آورد. زیرا می‌توان انتظار داشت که هر کوششی برای اجرای برنامه‌هایی بر این مبنای و به منظور بازسازی اجتماعی، با مخالفت گسترده روبرو خواهد شد. علت بعضاً این است که چنین برنامه‌هایی، چه از حیث فکری و چه به لحاظ اجرایی، تند و افراطی است و، به این جهت، به منافع خیلی از مردم آسیب خواهد رساند؛ و بعضاً اینکه نمی‌توان عاقلانه فرض کرد که اجماعی در خصوص مطلوبیت هدفهای طراحان اینگونه برنامه‌ها به وجود خواهد آمد. اگر قرار باشد راه اجرای چنین برنامه‌هایی با این قبیل مخالفتها سد نشود، رژیم انقلابی مجبور خواهد بود قدرتمنداری پیشه کند و کسانی را که مقاومت بورزند بوزور وادار به اطاعت از برنامه‌ها سازد. اما به محض اینکه چنین شود، انقلابیون خود را ناگزیر خواهند دید از هرگونه انتقاد و مخالفت، هر قدر هم سازنده و توأم با حسن نیت، جلوگیری کنند و، در نتیجه، بزودی به جایی خواهند رسید که به هیچ وسیله نخواهند دانست هدفهای آغازینشان تا چه حد واقعاً عملی می‌شود. در این مرحله، تصور اصلی از برنامه ناکجاآبادی احتمالاً از هر قسم انتقادی (بویژه انتقادهای تند و اساسی) محفوظ و مصون می‌ماند، و روز به روز منتقدان بیشتر به خیانت و بدخواهی متهم خواهند شد. پوپر این جریان را در بحث دیگری اینچنین بوضوح خلاصه کرده است:

محتملترین تحول... این است که کسانی که در لحظه پیروزی واقعاً قدرت را در دست داشته‌اند... طبقه‌ای جدید، طبقه‌ای جدید حاکم بر جامعه‌ای جدید تشکیل دهند و حکومت اشرافی یا دیوانسالاری جدیدی به وجود آورند؛ و از آن محتملتر اینکه بخواهند این واقعیت را پنهان کنند... ایده تئولوژی انقلابی برای مدافعه و توجیه‌گری در خدمتشان خواهد بود: هم برای توجیه استفاده‌ای که از قدرتشان می‌کنند و هم برای تثبیت آن قدرت و خلاصه به عنوان «افیونی جدید برای مردم»^۱.

1. *The Open Society...*, vol. II, p. 138.

[جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج ۴، ص ۱۳۹. پوپر این مطلب را در فصلی به نام «ظهور سوسیالیسم» و در بحث از پیشگویی مارکس در خصوص ظهور جامعه بیطبقه پس از پیروزی انقلاب پرولتاریا نوشته است. کتاب میلوان جیلاس، طبقه جدید (ترجمه فارسی، دکتر عنایت‌الله رضا) درباره پیدایش چنین طبقه‌ای در جوامع کمونیستی اروپا مؤید نظر پوپر بوده است. (مترجم)]

انقلابیون پس از متمرکز ساختن قدرت به منظور پیشگیری از خرابکاری در برنامه نا کجاآبادی خود و، بدین ترتیب، محروم کردن خویش از بسیاری اطلاعات مربوط به موفقیت آن برنامه، احتمالاً به اقدامات موردی (یا «برنامه‌ریزی بی‌برنامه») متشبث خواهند شد تا بر مسند قدرت باقی بمانند. بنابراین، به عقیده پوپر، مهندسی اجتماعی نا کجاآبادی (یا، به عبارت دقیقتر، طرحهایی نزدیک به آن از جهت مقیاس و بلندپروازی) ممکن نیست به طور منظم نقض غرض نکند و خود اسباب شکست خود را فراهم نیاورد.

البته یکی از خصوصیات فرضیه‌های پوپر درباره شرطهای از لحاظ تجربی ضروری برای مهندسی اجتماعی مؤثر، مانند همه فرضیه‌های علمی، حدسی بودن و لذا ابطال‌پذیر بودن آنهاست. بنابراین، بر سبیل اعتراض گفته خواهد شد که، به حکم برخورد نقادانه با آن حدسها، باید سعی در ابطالشان داشته باشیم، و ابطالشان جز به آزمایشهای نا کجاآبادی نخواهد انجامید. ولی چنین اعتراضی نشانه سوءتصور اساسی درباره معرفت‌شناسی پوپر و رابطه آن با زندگی عملی خواهد بود، زیرا حدسهای پوپر نیز گرچه مانند هر فرضیه دیگر علمی ابطال‌پذیر است، ولی بخوبی تأیید شده، و یکی از اصول اساسی فلسفه پوپر (که آن را از هرگونه شکاکیت افراطی ممتاز می‌کند) این است که ما به شرطی عقلانی عمل می‌کنیم که نظریه‌ای را که از همه بهتر به آزمون رسیده است مبنای عمل قرار دهیم. به‌نوشته خود پوپر:

در نقادی، آزادانه از آنگونه نظریه‌های علمی که از همه بهتر آزموده شده و در اختیار ماست استفاده خواهیم کرد. در نتیجه، هر توصیه‌ای که این نظریه‌ها را نادیده بگیرد... با نقادی فروخواهد ریخت. هر توصیه‌ای که باقی بماند، اختیار کردن آن عقلانی خواهد بود.^۱

مطابق نظریه مصلحت‌بینی پوپر، انتخاب عقلانی در امور عملی عبارت است از اینکه نظریه‌ای را که از همه بهتر به آزمون رسیده است در کردار راهنما قرار دهیم. نظریه عقلانیت عملی پوپر حاکی است که چگونه می‌توانیم از خردگرایی هیوم پرهیزیم و در عین حال نتایجی را که او نفیاً در خصوص استقراء گرفته است

1. *The Philosophy of Karl Popper, Library of Living Philosophers*, p. 1025.

بپذیریم. اما نظریه پوپر همچنین حکایت از آن دارد که چرا اگر از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی اجتناب کنیم، از عقل پیروی کرده‌ایم. گرچه بسیاری از مهمترین استدلالهای پوپر در رد ناکجاآبادگرایی بر حدس استوار است، ولی مشکل بتوان شرایطی تصور کرد که نادیده گرفتن استدلالهای مذکور به عنوان مبنای عمل، عقلانی محسوب شود. یگانه وضع قابل تصور از این قبیل این است که نظریه‌ای داشته باشیم بهتر از نظریه پوپر به لحاظ محتوای تجربی افزونتر که انحطاط و تباهی رژیمهای انقلابی و شکست برنامه‌ریزیهای ناکجاآبادی را تبیین کند. در حدس پوپر درباره منشأ استبداد در دوره‌های بعد از انقلاب، به منطق عینی اوضاع انقلابی استناد می‌شود، نه به عیوب ادعایی شخصیت و منش انقلابیون، و روش بازسازی منطق وضعیت به کار می‌رود.^۱ چنانکه بارها به تأکید گفته شده، ما به شرطی در «مردود دانستن» یا «ترک» نظریه‌ای از عقل متابعت می‌کنیم که نظریه بهتری داشته باشیم؛ به عبارت دیگر، باید نظریه‌ای داشته باشیم که نه تنها با نظریه‌های پیشین متناقض باشد، بلکه موارد توفیق آنها را نیز تبیین کند. پوپر حق دارد از دکتر فریمن (و دیگر کسانی که از هواداری او از مهندسی اجتماعی جزءبجزء انتقاد می‌کنند) بخواهد نظریه‌ای درباره انحطاط و تباهی رژیمهای انقلابی بیاورند که نه تنها موارد موفقیت نظریه پوپر را تبیین کند، بلکه بگوید تحت چه شرایطی نظریه وی ابطال خواهد شد.

دکتر فریمن جزماً [یا به طور دکماتیک] اظهار می‌دارد: «به هیچ وجه چنین نیست که انقلابیون مارکسیست یا سایر انقلابیون ناکجاآبادی نمی‌توانند یا نمی‌خواهند از اشتباهاتشان عبرت بگیرند».^۲ ولی چون هیچ شاهد و مثالی نمی‌آورد، نمی‌توانیم ادعایش را نقادانه ارزیابی کنیم. همان اندک اطلاعاتی که از رژیمهای انقلابی روسیه و چین و کوبا داریم علی‌الظاهر نشان می‌دهد که ادعای او خردپسند نیست. برای اینکه او بتواند به نحو کافی و وافی ادعای خود را به تأیید برساند، لازم خواهد بود شواهد و دلایلی بیاورد از معکوس شدن اساسی سیاستها [در آن کشورها] به سبب انتقادهای مردم، نه از خروشهای گهگاهی رهبران انقلابی در انتقاد از خویش. اصلاحات نمادی در واکنش به اعتراضات گسترده طبقه کارگر

1. *The Poverty...*, Section 31.

2. Freeman, op.cit., p. 25.

در لهستان، یا سرنوشت انقلاب مجارستان، یا «نهضت شکستن صد گل» [از بستر انتقادات به تشویق مائو]، یا «بهار پراگ» [در ۱۹۶۸]، همه ظاهراً حدس پوپر را تأیید می‌کند که در جوامع فاقد ضمانتهای نهادی برای انتقاد از سیاستهای حکومت، اصلاحات اساسی فوق‌العاده دشوار است. خردپسندی ادعای فریمن باز هم کمتر می‌شود وقتی در نظر بگیریم که حتی در دموکراسیهای آزادپخواه، دستگاه دیوانسالاری آنقدر لخت و کم‌تجرک است که نمی‌گذارد سیاستهایی (مانند کنترل مال‌الاجاره و قانون حداقل دستمزد) که بیهودگی و زیانبار بودنشان معروف همگان است، رها شوند. تز پوپر این است که پیش‌شرطهای نهادی برای انتقاد و رشد معرفت و حل مشکل از طریق حذف خطاها، در علم و در جامعه همانند یکدیگر است. از این تز لازم می‌آید که هیچ مقدار شور و حرارت اخلاقی و صفای دل، فقدان حمایتهای نهادی از انتقاد و دگراندیشی را جبران نمی‌کند. تا جایی که می‌دانم، تاکنون هیچ مثال نقضی خردپسندی در برابر این حدس پوپر ارائه نشده که می‌گوید نزدیکترین نظیر شروط نقادی علمی (و لذا موفقیت در حل مشکل) در دموکراسیهای آزادپخواه یافت می‌شود، و آشوبهای انقلابی که در آنها واقعاً دیگر اجازه داده نمی‌شود حریفان در برابر هم بایستند و به تبادل آرا بپردازند، بناچار شرایط مذکور را مختل می‌کنند. تا هنگامی که نظریه پوپر قطعاً ابطال نشده و نظریه بهتری نیامده، حق داریم نتیجه بگیریم که نظریه وی در باب مهندسی اجتماعی جزءبجزء هنوز در مقابل حمله‌های منتقدان از پای درنیامده است.

اگر استدلال من درست باشد، و اگر نظریه مؤثر دیگری برای برنامه‌ریزی اجتماعی، عقلانی‌تر از شرح پوپر در باب مهندسی جزءبجزء، در دست نباشد، پس سخن دکتر فریمن که فلسفه اجتماعی پوپر را ایده‌نولوژی محافظه‌کارانه روشن‌فکران یا طبقه علمی می‌نامد، بی‌پایه است. همین‌طور، ادعای آلستر مک‌اینتایر نیز ناموجه است که می‌نویسد:

پذیرفتن این نظر [یعنی نظر پوپر] درباره وسایل دستیاب برای تغییرات اجتماعی، به‌معنای ملتزم شدن به این رأی است که تنها هدفهای انجام‌شدنی سیاستهای اجتماعی، محدود به هدفهای اصلاح طلبانه است، و هدفهای انقلابی هرگز انجام‌شدنی نیست. التزام به این رأی مساوی با فرقه‌گرایی به‌اساسی‌ترین وجه است.^۱

1. Alasdair MacIntyre, «Breaking the chains of reason», in E. P. Thomson (ed.) *Out of Apathy* (London: New Left Books, 1966), p. 221.

اینکه طرفداری پوپر از مهندسی جزء بجزء مساوی با فرقه‌گرایی ایده‌نولوژیک یا سیاسی نیست با توجه به پافشاری او بر این نکته به تأیید می‌رسد که اینگونه مهندسی ممکن است هدفهایی بغایت متغایر داشته باشد، یعنی هم هدفهای توتالیتار و هم هدفهای آزادخواهانه^۱. از این جهت که می‌توان نشان داد مهندسی ناکجاآبادی به توتالیتاریسم می‌انجامد، البته حق این است که فقط مهندسی جزء بجزء فراخور جامعه‌ای آزادخواه است؛ اما از این سخن به هیچ‌روی نتیجه نمی‌شود که از تکنولوژی اجتماعی پوپر نمی‌توان در رسیدن به هدفهای غیر آزادخواهانه نیز استفاده کرد.

ادعا شده است که آزادخواهی پوپر چون از نظر اخلاقی و سیاسی به آزادی اندیشه اولویت می‌دهد، بیانگر منافع فرقه‌ای روشنفکران و طبقه علمی است. چند نکته شایان ذکر است در این باره که چنین ادعایی علی‌الظاهر خردپسند نیست. تجربه قرن بیستم لااقل اینقدر نشان می‌دهد که (به استثنای عده‌ای شرافتمند) نخبگان فکری و علمی از نخستین قشرهای اجتماعی بوده‌اند که به خدمت رژیمهای جبار و توتالیتار درآمده‌اند. به هر تقدیر، ادعای اینکه روشنفکران و دانشمندان نفع ویژه و فوق‌العاده‌ای در حفظ آزادی اندیشه و بیان دارند، خود نشانه این فرض نخبه‌گرایانه است که بقیه جامعه اگر از آن آزادیها محروم شوند چندان زیان نخواهند دید. اگر چنانکه ادعا شده است، پوپر خلق‌گرا باشد^۲، و خلق‌گرایی او به این باشد که بخواهد مردم عادی از آزادیهای بهره‌مند شوند که با کمال تأسف روشنفکران غالباً به آن بی‌اعتنا بوده‌اند، به دلیل اخلاقی احترام برابری که او به همه می‌گذارد این خواست او درخور سرزنش نیست. به پوپر خرده گرفته شده است که چرا عقیده دارد مناظره انتقادی می‌تواند جای انقلابهای خشن و قهرآمیز را به عنوان ابزار پیشرفت اجتماعی بگیرد، زیرا این عقیده حاوی نوعی خردگرایی ناکجاآبادی است و بیش از حد به عقل قدرت سیاسی نسبت می‌دهد. مبنای این خرده‌گیری بظاهر گونه‌ای بدبینی نخبه‌گرایانه است دایر بر اینکه اکثریت خلق در برابر دلایل عقلی گوش شنوا ندارند. صرف‌نظر از اینکه این بدبینی موجه باشد یا نه، به هر حال

1. *The Poverty...*, p. 66.

2. Freeman, op.cit., pp. 29-30.

خوش‌بینی نخبگان را در مورد خیرخواهی و کارسازی زیدگان خوشونتگر انقلابی توجیه نمی‌کند که از همه جا روشنتر در نوشته‌های هربرت مارکوزه بیان شده و (به جای هر صورتی از خلق‌گرایی) بارزترین ویژگی تفکر چپ نو است.

از سوی دیگر، هیچ نکته‌ای در مخالفت پوپر با ناکجاآبادگرایی او را ملتزم نمی‌سازد که انقلاب را در همه احوال محکوم کند. در واقع او شرایطی را که، به تشخیص وی، انقلاب در آنها مطلوب است، مشخص کرده است. اما این انتقاد حقاً به او وارد است که شرایطی که گفته انقلاب در آنها احیاناً مشروع است، چندان روشن نیست و شاید بیش از اندازه محدودیت ایجاد می‌کند. چنانکه گلنر یادآور شده است^۱، شرح پوپر کمکی به ما نمی‌کند که میان مواردی که انقلاب موجه است و موجه نیست، فرق بگذاریم. ضعف جدی اندیشه پوپر نپرداختن به مشکلات جوامعی است که احتمالاً اکثریت جوامع معاصر را تشکیل می‌دهند و در آنها شرایط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی ضروری از لحاظ تجربی برای ایجاد جامعه‌ای باز آشکارا وجود ندارد. آزادینخواهی پوپر، برخلاف میل، چیزی نمی‌گوید درباره «آن حائله‌های واپس ماندگی در جامعه که در آنها خود مردم را می‌توان صغیر و در دوران کودکی دانست» و «دشواری‌های بدوی پیشرفت خودانگیخته آنقدر بزرگ است که... هر حکمران سرشار از روحیه اصلاح مجاز است به هر تدبیری که او را به هدف برساند... هدفی که شاید در غیر این صورت دست‌یافتنی نبود... دست یازد» و «استبداد شیوه مشروع حکومت است... به شرط آنکه هدف... به‌کرد و اصلاح باشد، و وسیله با حصول واقعی هدف توجیه شود». به سخن دیگر، نمی‌دانیم که پوپر کلام میل را می‌پذیرد که: «در هیچ حالتی، تا زمانی که نوع بشر به وسیله بحث و مذاکره آزاد و برابر مستعد بهبود نشده باشد، آزادی به عنوان یکی از اصول کاربرد ندارد»^۲. اما اندیشه پوپر گرچه فاقد نظریه‌ای در باب رشد سیاسی است، به هر حال در نقد ناکجاآبادگرایی صحت و اعتبار کامل خود را حفظ می‌کند. زیرا با اینکه بسیاری از مردمان هستند که حکمرانانشان تحت فشار شرایط مجبورند دست به اجرای برنامه‌های پهناور بازسازی اجتماعی بزنند، اینگونه

1. Gellner, op.cit., p. 172.

2. Mill, op.cit., p. 172.

برنامه‌ها همیشه در معرض این خطرند که به‌طور اجتناب‌ناپذیر به‌توتالیتاریسمی بینجامند که دیگر هیچ‌یک از دو ابزار تاریخی پیشرفت اجتماعی، یعنی اصلاح یا انقلاب، امکان‌پذیر نباشد.

پوپر و میل

هنوز به‌حد کافی توجه نشده است^۱ که آنچه از شرح میل در کتاب در آزادی برمی‌آید این است که زندگی عقلانی نه به‌هیچ نوعی مذهب تجربی و استقرایی، بلکه به‌قسمی مذهب عقلی انتقادی ممتاز می‌شود که در آن نقادی و قابلیت ابطال ملاک عقلانیت است نه توجیه‌پذیری و قابلیت اثبات. حاصل تأکید دائم میل بر ضرورت حیاتی منازعه و تعارض و مجادله در گفت‌وگوهای اجتماعی و همگانی، درست همین‌گونه برخورد انتقادی و غیرتوجیهی و (در مورد شناخت تجربی) اعتقاد به‌ابطال‌پذیری است. تأکید میل بر اینکه شرط ضروری عقلانی بودن اعتقاد، امکان ابطال‌پذیری آن است، هنگامی واضح می‌شود که او پیشنهاد می‌کند هرکجا اجماع سبب پژمردگی بحث و جدل شود، باید از *advocatus diaboli* [مدافع شیطان]^۲ استفاده کرد^۳. درک میل این است که رشد معرفت از اصلاح اشتباهات و حذف خطاها نشأت می‌گیرد که در آن (برخلاف آنچه تجربی‌مسلمانان خام می‌پندارند) استناد به تجربه خودبخود عامل تعیین‌کننده نیست و وجود نظریه‌های مختلف رقیب (و لذا رد هرگونه نظریه واحد در خصوص رشد معرفت) مسلّم گرفته می‌شود. این درک بر اعتقاد میل به لغزش‌پذیری استوار است و شواهد آن در فصل دوم در آزادی که یکی از عالیترین فصول کتاب است مکرر به چشم می‌خورد که در

۱. یکی از معدود کسانی که اعتقاد میل به‌ابطال‌پذیری در کتاب در آزادی را مورد توجه قرار داده فایربرند در نوشته زیر است:

Paul Feyerabend, «Against Method», in *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. 4, p. 112, footnote 52.

۲. در کلیسای کاتولیک وقتی بخواهند کسی را به‌مرتبۀ قدیسان برسانند، جلسه‌ای برای بحث درباره فضیلت و تقوای او تشکیل می‌شود، و برای اینکه هیچ شبهه‌ای باقی نماند، از یکی از افراد زیردست در جدل می‌خواهند به‌عنوان مخالف صحبت کند و عیوب شخص مورد نظر را یادآور شود و رد پیشنهاد را بخواهد. به‌چنین کسی می‌گویند «مدافع شیطان» زیرا گویی از جانب شیطان سخن می‌گوید. (مترجم)

3. Mill, *On Liberty* (Dent edition, 1972), pp. 97-8.

آن بسیاری از برداشتهای معرفت‌شناسانه پوپر نه تنها به طرزی خیره‌کننده مدتها پیش از او آمده، بلکه به نحوی روشنگر در مورد سیاست اعمال شده است. یکی از تزه‌های عمده من درباره پوپر این است که دفاع از آزادیخواهی که در میل بر برداشتی ناشی از اعتقاد به اصالت طبیعت پی‌ریزی شده و متضمن التزام به مذهب تجربی و وجوب علیت است، در فلسفه پوپر چشم‌انداز متافیزیکی مناسبتری یافته است. در اندیشه پوپر، تنش بین نظرگاه سیاسی آزادیخواهانه و آراء متافیزیکی مبتنی بر اصالت طبیعی و مذهب تجربی درباره سرشت آدمی که چند تن از پژوهندگان اخیر به وجود آن در فلسفه‌های میل و راسل توجه کرده‌اند^۱، در نتیجه ترک هرگونه برداشت خام اصالت طبیعی از سرشت آدمی مرتفع شده است. به‌طور مشخص، اعتقاد پوپر به کثرت در هستی‌شناسی، همراه با اعتقاد به آزادی انسان در عمل، چشم‌اندازی متافیزیکی تشکیل داده است که در آن تأکید آزادیخواهانه بر استقلال شخص و کرامت انسانی و استکمال نفس براحته و بدون تنش جای می‌گیرد. چنانکه چند تن از مفسران پوپر اشاره کرده‌اند^۲، آزادیخواهی او با مسلک انتقادی در معرفت‌شناسی پیوند ناگسستنی دارد که در آن حجیت نهایی همه سرچشمه‌های معرفت ما مردود دانسته می‌شود. بنابراین، مواضع فلسفی پوپر در معرفت‌شناسی و عقلانیت و فلسفه ذهن و فلسفه عمل و نظریات اخلاقی و سیاسی که در اندیشه التقاطی میل آنقدر با یکدیگر در ستیزند، انسجام پیدا می‌کنند و نظرگاهی یگانه به وجود می‌آورند.

زمینه‌های مستعد رشد در اندیشه سیاسی پوپر کدامند؟ تا جایی که من می‌بینم، روش پوپر می‌تواند دست کم در سه حوزه مشکل‌آفرین اندیشه سیاسی به پیشرفت

۱. از جمله:

Martin Hollis, «J. S. Mill's political philosophy of mind», in *Philosophy* (1973); Benhamin Barber, «Solipsistic politics: Russell's empiricist liberalism», *Political Studies* (March 1975).

۲. مثلاً رجوع کنید به:

W. W. Bartley III and M. Bunge, «Rationality versus the theory of rationality», in *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: Free Press, 1964), p. 19ff.

معرفت کمک کند. نخست، استنتاج‌گرایی پوپر در زمینه استدلال این پرسش را پیش می‌آورد که آیا استدلال سیاسی را نمی‌توان به صورت استنتاجی درآورد؟ لاقل یک فیلسوف صاحب نفوذ اخلاق مشابهتهایی دیده است بین بیان پوپر از تحقیق علمی و استدلال اخلاقی^۱. اکنون باید دید که آیا بین سخنان پوپر از چگونگی پژوهش علمی و استدلال سیاسی نیز شباهتی هست یا نه. دوم، به عقیده پوپر، انتقاد در فلسفه عبارت است از تشخیص وضع مشکل‌آفرینی که هر فیلسوف با آن روبرو بوده است و آشکار ساختن مفروضات پنهان او در تصورش از آن وضع مشکل‌آفرین و بالاخره پیش کشیدن چاره‌های جدید بر مشکل او. کاربرد این اعتقاد در فلسفه سیاسی شایسته است بیشتر توسعه یابد. چنین به نظر می‌رسد که اینگونه نگرش مبتنی بر زمینه‌های مشکل‌آفرین، لاقل در مورد تاریخ اندیشه سیاسی ارزش بررسی داشته باشد. سوم، به نظر من، برداشت پوپر از «جامعه باز» بیانگر نحوه‌ای از زندگی اجتماعی است که اجازه انتقاد و گوناگونی می‌دهد و در آن به ماهیت قراردادی و دگرگونی‌پذیر نهادهای اساسی اجتماعی وسیعاً تصدیق می‌شود. پوپر اشاره دارد که در جوامع باز «فشار تمدن» بر دوش مردم سنگینی می‌کند و سبب شورش می‌شود. از این اشاره چنین برمی‌آید که وجود برنامه‌ای برای پژوهشهای اجتماعی و روانشناختی در علل و خصلت این شورش ضروری است. در روزگاری که صورتهای گوناگون و وحشیگریهای قبیله‌ای به طرز امروزی بار دیگر در راه جلب وفاداری و تبعیت توده‌های وسیع آدمیان افتاده است، بدون شک هیچ برنامه پژوهشی دیگری نیست که اینقدر مرتبط با وضع زمانه باشد.

1. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 38.

فراسوی نیهیلیسم*

مایکل پولانی متأسفانه جز به عده‌ای زبده از اندیشه‌وران ایرانی شناخته نیست. او در متفکرانی مانند کارل پوپر و فریدریش هایک تأثیر بسزا داشته و در تحلیل مسائل فکری و فلسفی جهان ما تیزبینی و چیره‌دستی ستایش‌برانگیز نشان داده است. پولانی در ۱۸۹۱ در مجارستان به دنیا آمد و پزشک شد و سپس به فلسفه و علم روی آورد و در ۱۹۳۳ به استادی شیمی در دانشگاه منچستر رسید و در انگلستان اقامت گزید. مقاله زیر متن خطابه‌ای است که او در ۱۶ فوریه ۱۹۶۰ در سلسله سخنرانیهای یادبود فیلسوف و اخترشناس نامدار انگلیسی سِر آرثر استنلی ادینگتن (A. S. Eddington) در دانشگاه کیمبریج ایراد کرده است. مدعای اساسی او این است که برعکس آنچه معمولاً شنیده می‌شود، ابتلای بزرگ جهان غرب از انقلاب کبیر فرانسه تاکنون، شور و حرارت اخلاقی مفرط و کژروی در تحرک تب‌آلود برای اصلاحگری بوده است. خواسته‌ایم فاصله میان اخلاق و علوم را حذف کنیم، و همان‌گونه که در قرن هفدهم در علوم طبیعی انقلاب شد، ما نیز دست به انقلابهای اخلاقی و اجتماعی بزنیم. اما به علت تندروری و سودازدگی جانب عقل را فرو گذاشته‌ایم و هدفهای نابخردانه‌ای در پیش گرفته‌ایم که جز به اخلاق‌ستیزی و نیهیلیسم نمی‌توانست منجر شد. «نیهیلیسم» (یا «هیچ‌انگاری») در لغت مشتق از ریشه لاتین nihil به معنای «هیچ» است. در اصطلاح، غرض اعتقاد به این است که هیچ چیز وجود ندارد (هستی‌شناسی)، یا دانستنی نیست (شناخت‌شناسی)، یا ارزش ندارد (فلسفه

* Michael Polanyi, «Beyond Nihilism,» in Alfred Kazin, ed., *The Open Form: Essays for Our Time* (New York: Harcourt, Brace and World, 1970), pp. 95-114.

اخلاق). در اخلاق، پیروان این عقیده فرق خوب و بد را انکار می‌کنند. در علم سیاست و جامعه، نیهیلیست معتقد است که پیشرفت فقط از راه نابود کردن نهادهای سیاسی و اجتماعی و در انداختن طرحی یکسره نو ممکن است. مقصود پولانی از «نیهیلیست» در این نوشته، روشنفکر خشک و متعصبی است که پیچیدگیهای سیر پیشرفت بشر را نادیده می‌گیرد، و فقط اندیشه‌ها و معیارهای مجرد و پیش‌ساخته خودش را معیار ترقی و تعالی آدمی قرار می‌دهد. نتیجه تحمیل اینگونه خواستها و ملاکهای اخلاقی نامعقول و غفلت از ظرفتهای تاریخ و احوال انسان، ظهور حکومتهای جبار و رژیمهای توتالیتار بوده است. پولانی سپس به بحث از نیروی حقیقت‌جویی و عدالت‌خواهی آدمی در برابر خودکامگی دولتهای تمام‌طلب می‌پردازد، و متذکر می‌شود که مبارزه با استبداد اخلاقی و سیاسی و اجتماعی از چه راههایی امکان می‌پذیرد.

ع.ف.

اساسنامه سخنرانیهای یادبود ادینگتن نشان می‌دهد که بانیان آن نگران بوده‌اند که چرا بهبود اخلاقی در مقایسه با پیشرفت سریع علوم، کند بوده است، و خواسته‌اند این نابرابری از طریق این سخنرانیها روشن شود. چون هیچ‌یک از سخنرانان پیشین به این مسأله نپرداخته است، من می‌خواهم این کار را بر عهده بگیرم و پیشاپیش چکیده پاسخم را بیان کنم. استدلال من بدین قرار خواهد بود که اصولاً مقدمات این پرسش درست نیست، یا لااقل عمیقاً گمراه‌کننده است. من معتقدم که تاکنون هیچ‌گاه در تاریخ بشر، عطش برادری و راستی چنین تأثیر نیرومندی در اذهان و افکار آدمیان نداشته است. دو قرن گذشته نه تنها عصر ضعف اخلاقی نبوده، بلکه بعکس شاهد انفجار شور و حرارت اخلاقی بوده است، و به برکت آن، اصلاحات بشردوستانه بی‌شمار حاصل شده و جامعه جدید آنچنان بهبود یافته است که مردم قرنهای پیشین حتی به خواب هم نمی‌دیدند. همچنین معتقدم که، در دوران عمر ما، این شور و حرارت با آرزوها و بلندپروازیهای گزافی که به همراه آورده، از حد خود در گذشته و سیل فاجعه بر بشر نازل کرده است. این سیل، ملازم با گونه‌ای تأخیر یا واپس ماندگی اخلاقی بوده است، زیرا کدام رود لخت و کم‌حرکی است که سدها را بشکند و چرخهایی را که به گردش درمی‌آورد،

در هم بکوبد؟ هنوز تعبیر شایسته‌ای برای توصیف این رویداد پیدا نشده است. علم اخلاق^۱ هنوز از صورتهای بیمارگونه اخلاق^۲ عقب است که از تشدید اخلاق‌طلبی امروزی مایه می‌گیرد.

سخن من این است که نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] امروزی، نوعی زیاده‌روی اخلاقی است که گریبانگیر ما شده است. من می‌خواهم به پشت این صحنه بنگرم و ببینم آیا واقعاً چیزی فراسوی آن هست یا نه. زیرا گرایش شورانگیز ما به خودناباوری ممکن است درمان‌ناپذیر باشد و فقط هنگامی به پایان برسد که سرانجام تمدن ما را نابود کرده باشد.



سخن گفتن از شور و جوشش اخلاقی، چیز تازه‌ای است. اخلاق‌پژوهان قدیم یا جدید همگی آراستگی به ملکات اخلاقی را به معنای قسمی جمعیت خاطر^۳ گرفته‌اند. در نتیجه اعتلای معنوی بزرگی که در قرن پنجم [قبل از میلاد] در حوزهای پهناور از چین و هندوستان تا یونان پدید آمد، تصویری شکل گرفت که نشان می‌داد فرد بهره‌مند از اخلاق با مهار کردن شور و احساسات شدید، به صفا و آرامش باطن دست می‌یابد. درست است که متفکران یونان بحث کرده‌اند که سعادت اخلاقی تا کجا می‌تواند از لذات حسی رنگ بپذیرد. یکی از موضوعات مکرر در نظریه‌پردازیه‌های اخلاقی تا امروز، همراه شدن لذایذ با اخلاق بوده است. اما نیهیلیسم امروزی یکی از صورتهای بی‌بند و باری اخلاقی نیست؛ بعکس، تنها به شرطی قابل درک است که بخشی از اعتراض اخلاقی همه‌جانبه‌ای محسوب شود که تاکنون در تاریخ سابقه نداشته است. وضع فعلی اخلاق بقدری تازگی دارد که هیچ‌یک از اخلاق‌پژوهان به آن توجه نکرده است. بنا به تصور ما، اخلاق عبارت از این است که به دست خود، یوغ فرمانهای اخلاقی را بر گردن خویش استوار سازیم. این فکر آنچنان در ما ملکه شده که به هیچ وجه نمی‌توانیم تشخیص دهیم که، بعکس، روزگار ما به این نیاز دارد که خواسته‌های اخلاقی گزاف و نامعقول خویش را مهار کنیم که ما را به پر نگاه انحطاط اخلاقی سوق می‌دهند و حتی در خطر نابودی جسمانی قرار داده‌اند.

1. ethics

2. morals

3. composed state of mind

از روزگار باستان تنها یک سابقه ثبت و ضبط شده در دست داریم از اندرزها و هشدارهای برخاسته از شور و حرارت اخلاقی، و آن مواعظ پیغمبران عبرانی است. چون آنچه ایشان را به جوش می آورد و تازش و پرخاششان را سبب می شد غیرت دینی بود، و اخلاق از کیفیتهای اولیه غیرت دینی یهودی-عیسوی نیست، ممکن بود آنان را نادیده بگیریم. اما در این اقوال پیامبرانه نوعی مسیحاگرایی وجود دارد که مرتبط با بحث ماست، و وقتی مکاشفات آخرالزمانی کتاب عهد جدید نیز بر آن مزید گشت، در قرون وسطا و بعد از آن به امواج پیاپی اعتقاد به ظهور دوباره مسیح و استقرار حکومت عدل جهانی نشأت داد. وارونه شدن شور و حرارت اخلاقی و تبدیل آن به عکس خود، یعنی نیهیلیسم [یا هیچ انگاری]، نخستین بار در آن خروج اعتقادی روی داد.

اخیراً نورمن کوهن در کتابش^۱ این جریان را پی گرفته است، و نشان می دهد که نخستین باعث و محرک شورشهای مکرر مسیحاگروان از قرن یازدهم تا شانزدهم در اروپای مرکزی، اصلاحات بزرگ اخلاقی پاپ گرگوریوس هفتم بود. تصمیم شدید او به پاکسازی کلیسا و منع اکید خرید و فروش مناصب روحانی و ازدواج کشیشان و هرگونه انحراف از جاده عفاف، کلیسا را از سقوط به ورطه انحطاط و تباهی رهانید، اما در عوض خلق را بر کشیشان شورانید. افکاری که بر ایشان استیلا داشت فقط در جامعه ای مسیحی قابل تصور بود. کشیشان بر حکمرانان معنوی جامعه می تاختند که چرا تعالیم خودتان را زیر پا می گذارید. اما فرمانروایانی را که کارشان تبلیغ آرمانهای دین مسیح نبود، نمی شد بر این پایه هدف تاخت و تاز قرار داد. چون هیچ جامعه ای نمی تواند دستورهای مسیحیت را موبمو در زندگی به اجرا بگذارد، هر جامعه ای که به دستورهای مزبور تظاهر به اعتقاد کند بناچار گرفتار تضادهای درونی خواهد شد، و وقتی این تنش با شورش بیرون بریزد، عاملان آن ناگزیر از استقرار حکومت مسیحاگروانه نیهیلیستی خواهند بود. هر قیام پیروزمند محور قدرت جدیدی ایجاد می کند؛ در وقایع مورد بحث، چون انگیزه قیام، اخلاق مسیحی بود، محور جدید دوباره گرفتار همان تضادی شد که شورشگران بر ضد آن

1. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*.

به‌پا خاسته بودند، و حتی وضع بدتری پیش آمد، زیرا سازشهای مرسوم دیگر نمی‌توانست تعادل درونی محور قدرت را حفظ کند. در چنین وضعی، مرکز قدرت تنها به‌این وسیله می‌تواند پایداری کند که بگوید خیر مطلق منم؛ آنچه می‌بینید ظهور دوباره [مسیح] است که حتی از نخستین ظهور او نیز بزرگتر و، بنابراین، فراسوی نیک و بد است. آنگاه می‌بینیم «آبرمردی» مافوق اخلاق پدید می‌آید که نور من کوهن او را به‌پروان باکونین و نیچه مانند می‌کند. نخستین بار بود که در روزگار مورد بحث، افراط در تخلق به اخلاق مسیحی به‌زیر پا گذاشتن اخلاق به‌شدیدترین وجه می‌انجامید.

اما این رویدادها هنوز نشانه‌های آغازین پراکنده‌ای بیش نبود. قدرت کامل اختلالی که علت آنها بود، پس از سکولاریسم [یا تفکیک دین از دنیا] در اروپا در قرن هجدهم آشکار شد. این دگرگونی نه ناگهانی بود و نه کامل؛ اما به‌هر تقدیر، سکولاریسم در ظرف نیم‌قرن به‌کمال رسید. مهمترین عامل پیشرفت آن، نظرگاه علمی جدید بود. چیرگی ولتر بر بوسوئه^۱ به‌معنای پیروزی نیوتن بود، هرچند نیوتن خود احياناً خواهان آن نبود. بالاترین اصل خردگرایی سده هجدهم، یعنی طرد همه مراجع و ثقات، از انقلاب علمی حاصل شد. علم همچنین به‌صورت سرمشقی بزرگ درآمد برای رهانیدن معرفت از بند جزئیات دینی.

انتظار این بود که جهان‌بینی نوین آدمی را آزاد کند تا به‌متابعت از نور طبیعی عقل پیش برود، و بدین‌سان به‌کهنه‌پرستی و تعصب مذهبی که بدترین نگون‌بختی بشر محسوب می‌شد، پایان بدهد. آنگاه انسان می‌توانست به‌کمالات هرچه بالاتر فکری و عقلی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی دست یابد. ولی هنوز دیری از پیدایش این نظرگاه نگذشته — یعنی تقریباً چهل سال قبل از پیش‌بینی کُندرسه دایر بر پیشرفت جهانی و همگانی بشر — روسو در دو نوشته، یکی گفتار درباره فنون و علوم^۲ و دیگری گفتار درباره نابرابری^۳، به‌جنگ چنین امیدها رفت، و اعلام کرد که

۱. J. B. Bossuet (۱۷۰۴-۱۶۲۷). روحانی و متفکر مسیحی فرانسوی و طرفدار سرسخت برتری کلیسا. (مترجم)

2. J. J. Rousseau, *Discourse on Arts and Science* (1750).

3. *Discourse on Inequality* (1754).

انسان متمدن اخلاقاً منحط و تباه است، زیرا بیرون از خویشتن و بر پایه نظر موافق دیگران زندگی می‌کند. به اصطلاح امروز که دو قرن از آن ایام می‌گذارد، او عقیده داشت که آدمی «پوک و میان‌تهی» یا «جهت‌یافته به‌سوی دیگران» است، و گناه این تباهی را از «پیشرفت ذهن انسان» می‌دانست که با استقرار مالکیت، موجب نابرابری شده و به آن استحکام بخشیده است. فضیلت و پرهیزگاری اولیه بشر بدین ترتیب به‌راه فساد افتاده و خود او به‌بندگی کشیده شده بود. روسو خشمناک هرچه را به‌نیکی معروف بود - یعنی همه رسوم و آداب و قوانین را - به‌باد حمله گرفت و، در عوض، به تکریم و ستایش عصر زرینی پرداخت که، به‌زعم او، پیش از نیکی و بدی وجود داشت.

روسو گفتار درباره نابرابری را به‌شهر ژنو هدیه کرد، و اهدائی پر شور وی نشان می‌دهد که نوشته او سخت مقرون به‌گذاشته‌گویی بود. با اینهمه، او با استدلالها و فصاحت کلامش جوش و شوری آتشین به‌طرفداری از بشریت وارد مجاری خردگرایی کرد. آن مجاری چنان گسترشی از اندیشه او یافتند که سرانجام از بالاترین آمال مسیحی - همان آمالی که خردگرایی از تنگنای جزئیات نجاتشان بخشیده بود - سرشار شدند. ولتر افقی در آینده مجسم کرده بود که بشر از نادانیها و حماقتها پاک شده باشد و هرکس پرورش و بارور ساختن بوستان زندگی خویش را وجهه همت قرار دهد؛ گیب^۱ آرزومند تمدنی بود که سلامت عقل و بی‌تعصبی روزگار باستان به آن بازگشته باشد. اگر آن سودازدگی دینی مسیحی به‌مجاری خرد تزریق نشده بود، بعید نبود دید ولتر و آرزوی گیبین به‌حقیقت بپیوندند. اما امیدهای خوش‌خیالان به‌آفت میراث مسیح دچار شد که بشر را از آن‌پس به‌تعقیب هدفهایی دیگر گماشت. و چنین شد که فیلسوفان فرانسوی سده هجدهم نه‌تنها از تأسیس عصر آرامش و تمتع ناتوان ماندند، بلکه موجی خروشان از سکولاریسمی پر جنب و جوش برانگیختند. این موج، سودهایی بس والاتر از آنچه فیلسوفان فرانسوی هرگز در نظر داشتند عاید بشر کرد؛ اما از سوی دیگر، در بسیاری جاها به تباهی گرایید و به کهنه‌پرستی و قشریتی حتی آتشین‌تر از شور مذهبی تبدیل شد که با

۱. Edward Gibbon (۱۷۹۴-۱۷۹۷). مورخ بزرگ انگلیسی. (مترجم)

تعالیم ایشان آرامش پذیرفته بود. بنابراین، حتی پیش از صورت‌بندی کامل اصول خردگرایی علمی، روسو با تردستی آن اصول را به قلمرو گونه‌ای تعصب دنیایی [به تفکیک از دینی] منتقل کرد و در آنجا ملاک قرار داد. تعصبی که خود از آن اصول نتیجه می‌شد.

روسو حتی پا فراتر نهاد. بی‌آنکه خود قصد انقلاب داشته باشد، پیشاپیش جوش و خروش انقلاب اروپا را در کارهایش نمایان ساخت، و حتی خبر از دنباله آن داد که نه تنها مطلوب کمتر کسی از عاملان بعدی آن، بلکه بواقع منفور آنان بود. او دریافت که انبوهی از افراد لگام‌گسیخته فقط می‌توانند نوعی پیکره سیاسی یکسره اشتراکی تشکیل دهند، زیرا تنها می‌توان به‌اراده خودشان بر ایشان حکم راند، و خودشان هر اراده حاکمانه‌ای که به‌وجود آورند و توجیه کنند، آن اراده حکومتی نیز بضرورت لگام‌گسیخته خواهد بود. چنین حکومتی تن به‌قضایات هیچ مرجع بالاتری در موارد تعارض میان خود و شهروندانش نخواهد داد.^۱ این استدلال عین استدلالی است که هابز براساس فردگرایی لگام‌گسیخته برای توجیه حکومت مطلقه به کار می‌برد. حتی شیوه پیشنهادی روسو برای تأسیس حکومت مطلقه همان شیوه‌ای بود که هابز مسلم می‌انگاشت. همه اراده‌های فردی، بلاعوض و ممهور به مهر پیمان اجتماعی^۲ به حکمران پیشکش می‌شد، و حکمران در هر دو مورد یگانه مرجع داور در خصوص اجرای پیمان میان خودش و شهروندان بود. هابز می‌خواست حکومت مطلقه را توجیه کند، و روسو امیدوار بود به اثبات حقانیت آزادی کامیاب شود، و هر دو نتایج مورد نظر را از مفروض شمردن فردگرایی مطلق گرفته بودند. انطباق استنتاجهای آنان گواه بر این است که استدلال‌هایشان متین و متقن بوده است، و همچنین حکایت از آن دارد که وقتی انقلابها خواستار آزادی فردی تام می‌شوند ولی عاقبت به‌استقرار حکومت‌های مطلقه جمعی می‌انجامند، پای همین نتایج منطقی قضیه در میان است.

این منطق در آن زمان هنوز روی کاغذ بود، ولی حتی در آن مرحله روسو نالیهای استبدادی موضع خویش را گاهی بشدت انکار می‌کرد. غالب متفکران عصر روشنگری بدون شک نه تنها با آنچه روسو مسلم می‌انگاشت و مقدمه

1. Rousseau, *Contrat Social*, Book 2, ch. vi.

2. social contract

استدلال قرار می‌داد، بلکه با نتیجه‌گیریهای او نیز مخالف بودند، و همچنان با اطمینان خاطر چشم به آینده‌ای داشتند که انسانهای عاقل و آزاد تحت حکومتی فقط برخوردار از اختیارات کافی برای حفظ شهروند از تجاوزات سایر شهروندان یا دشمنان خارجی، در طلب سعادت فردی گام بردارند. این مسأله نادیده گرفته می‌شد که چه کسی باید میان حکومت و شهروندان داوری کند، و منطق هابز و روسو بدین وسیله به حال تعلیق رها می‌شد. بنابراین، نخستین انقلاب در امریکا در گرفت نه در فرانسه، و کسی که با تعلیماتش در آن به پیروزی رسید لاک بود نه روسو. حتی در «اعلامیه حقوق بشر» در اوایل انقلاب کبیر فرانسه، هنوز کلام لاک بود که در موقعیت مسلط قرار داشت.

اما هنگامی آن زمان فرارسید که اذهان فعالترین متفکران کاملاً به سکولاریسم [یا جدایی دین از دنیا] گرایش پیدا کرده بود، و چشمه جوشان آمال مسیحی پس از خروج از دژ درهم شکسته جزئیات دینی، به طور مؤثر وارد حیات اجتماعی می‌شد. انقلاب کبیر فرانسه و نهضت‌های جانبی اصلاحگرانه در سراسر کشورهای اروپا، به سرنوشت سیاسی مشترک بشر که از یکصد هزار سال پیش، از آغاز تأسیس جوامع انسانی، ادامه داشت، سرانجام پایان داد. آدمیان از پیش از دوره‌ای که حتی خاطره‌ای از آن مانده باشد، و در تمام قبیله‌ها و طایفه‌ها و تمدنهای متعدد، رسوم و قواعد و قوانین موجود را همواره بنیاد جامعه قرار داده و پذیرفته بودند. البته اصلاحات بزرگ به عمل آمده بود، ولی تا آن روز کسی اتخاذ تدبیرهای سنجیده برای اصلاحات اجتماعی نامحدود را به مرتبه مهم‌ترین اصل ارتقاء نداده بود. انقلاب کبیر فرانسه مرزی است میان پهنه عظیم جوامع ذاتاً ایستا و باریکه‌ای که تجربه جدید ما از پویایی اجتماعی تاکنون در آن گسترش یافته است.

خردگرایان بزرگ [عصر روشنگری] خود نمی‌دانستند که چه دگرگونی عظیمی ایجاد کرده‌اند. ولتر در کتابش *Lettres Philosophiques* [نامه‌های فلسفی] نوشته بود که تمام آثار فیلسوفان هرگز مایه آنقدر منازعه نخواهد شد مانند نزاعی که طول آستین قبای راهبان سلسله فرانسوی^۱ برانگیخته بود. او پیش‌بینی نمی‌کرد

۱. غرض سلسله‌ای رهبانی است که در ۱۲۰۹ میلادی به دست فرانسویس قدیس (۱۲۲۶-۱۱۸۲ م) بنیاد شد و هنوز به عنوان یکی از بازوهای کلیسای کاتولیک رومی باقی است و کارش تبلیغ آن مذهب و احسان و پژوه در قرون وسطا ترویج فلسفه مدرنی و علوم بوده است. (مترجم)

که روح خود فرانسیس قدیس داخل تعالیم فلاسفه خواهد شد و جهان را با استدلالهای ایشان به آتش خواهد کشید. او حتی در دورترین افق تصور خویش نمی‌دید که وقتی خردگرایی اینگونه شعله‌ور شود، شخصیت عاطفی انسان را دگرگون خواهد ساخت. و این همان چیزی بود که متعاقباً به وقوع پیوست. آدمی آگاه شد که در مقام فرد دارای حاکمیت است، و این خود آگاهی باعث آن نهضت فکری و احساسی جامعی شد که امروز به رمانتیسم معروف است. از میان آثار این شکوفندگی بزرگ و بارور، من فقط دنباله رشته‌ای را خواهم گرفت که از تجلیل روسو از انسان نامتمدن آغاز می‌شود: انسان نامتمدنی که مانند آدم و حوا پیش از هبوط، هنوز خوب و بد را نمی‌شناسد. تحقیر و توهینی که روسو بار همه جوامع موجود کرد، بزودی او را با جسارت و گردنکشی به‌ابراز فردیت کشانید. در اعترافات او، به مردی یکسره در وضع [بدوی] محصول طبیعت برمی‌خوریم، مردی که خود اوست و مانند هیچ‌کس دیگری نیست. پست‌ترین رذیلت‌های وی از پرده بیرون می‌افتد و به جهان می‌گوید این منم، بگرد تا بگردیم. روسو می‌نویسد خواننده باید داوری کند که «آیا حق با طبیعت بود که پس از اینکه مرا به این قالب ریخت، قالب را شکست.»

اخلاق‌ستیزی یعنی همین. در گذشته نیز شیطنت‌پیشگان کارهایشان را با بی‌شرمی در شرح احوال خویش نگاشته بودند. گنه‌کاریهای کسانی مانند چلینی^۱ یا بازول^۲ که در نوشته‌هایشان بازگفته شده بیش از اعمال زشت روسو است، و نویسندگان هیچ نشانه‌ای از ندامت و عذاب وجدان بروز نمی‌دهند. با اینهمه، نمی‌توان گفت که اخلاق‌ستیز بوده‌اند، زیرا فقط خواسته‌اند داستانی شیرین بگویند و رذیلت‌های خود را به دنیا اعلام نکرده‌اند تا تزویر و دورویی آن محکوم کنند. شک نیست که خردگرایان شکاک نوعی فلسفه التذاذ رواج داده بودند. مادام دو شاتله^۳ نوشت افراد فارغ از پیشداوری نباید هیچ مقصودی در زندگی بجز

۱. Benvenuto Cellini (۱۵۷۱-۱۵۰۰). زرگر و پیکر تراش ایتالیایی. شاگرد میکل‌آنژ. (مترجم)

۲. James Boswell (۱۷۹۵-۱۷۴۰). نویسنده اسکاتلندی و زندگینامه‌نویس سموئل جانسن.

(مترجم)

۳. Mme. du Châtelet (۱۷۴۹-۱۷۰۶). بانوی ادیب فرانسوی، معشوقه ولتر. (مترجم)

برخورداری از حسیات دلپذیر داشته باشند، و خود به متابعت از این اصل عمل می‌کرد. اما روشن‌اندیشان بی‌قید و بند بر آن بودند که آدمی باید به‌طور مسالمت‌آمیز و در حدود اصول طبیعی اخلاق، در پی لذت باشد. روسو از آنجا که خلق و خویی آینده‌بینانه داشت، لذت‌جویی را به‌اعتراض علیه جامعه مبدل ساخت، و با تحقیر جامعه و گردنکشی در برابر آن، فسق را مایهٔ مباهات قرار داد.

البته در روزگار باستان نیز بعضی دوره‌های شکاکیت اخلاقی پیش آمده بود. جوانان خشمگین یونانی گفته بودند که قانون چیزی غیر از ارادهٔ قویدستان نیست. چیزی که به‌پیدایش این نظر و فسق و فجور آلفیادس^۱ و یاران همفکرش کمک کرد احتمالاً سکولاریسم و تحلیلهای انتقادی بود. ولی اینگونه کردار خلاف اخلاق جنبهٔ رمانتیک نداشت، زیرا اعلام آن به‌منظور اعتراض به‌اخلاق سطحی جامعه صورت نمی‌گرفت.

توکودیدس^۲ اذعان داشت که در رفتار با سایر دولتشهرها، مصالح ملی بر ملاکهای اخلاقی اولویت دارد، ولی این معنا را به‌عنوان حقیقتی تلخ بیان می‌کرد: ماکیاولی به‌صدق این آموزه از نو حکم کرد و حتی آنرا گسترش داد و شهریار را مجاز دانست که برای تحکیم قدرت خویش، هر محذور اخلاقی را زیر پا بگذارد. در دوره‌های بعد، ماکیاولیسم به Staatsraison [مصلحت دولت] متحول شد و تأثیری مداوم در فرمانروایان قرون جدید گذاشت و به‌شکل‌گیری دولتهای جدید بسیار کمک کرد. این واقع‌بینی و قدرتمنداری سیاسی در نوشته‌ها و کارها و کامیابیهای فردریک کبیر به‌اوج رسید، اما هنوز رنگ رمانتیک نداشت، زیرا هنوز به‌عنوان ضرورتی تأسف‌انگیز توجیه می‌شد.

رمانتیسم با پویایی و تحرکی که داشت، این اخلاق‌ستیزی پنهانکارانهٔ شهریاران را به‌تجلیل از ملیت تبدیل کرد و ملیت را فی‌نفسه قانون دانست و بر این عقیده استوار شد که ملت‌های بزرگ چون منحصر بفردند، لذا، ولو به‌زیان همسایگان ضعیفشان، حق توسعهٔ نامحدود دارند. اینگونه اخلاق‌ستیزی ملی در آلمان از همه‌جا بیشتر توسعه یافت، و در آنجا آمیخته به‌احساس برتری اخلاقی آن کشور

۱. Alcibiades (۴۵۰ تا ۴۰۴ ق.م). سردار و سیاستمدار یونانی و از دوستان سقراط. (مترجم)

۲. Thucydides (۴۷۱ تا ۴۰۰ ق.م). مورخ نامدار یونانی. (مترجم)

در مقایسه با خطابه‌های اندرزگرانه دولتمردان کشورهای دیگر، حفظ و تأیید شد. این نگرش آلمانی در سطح ملی، نسخه بدل برخورد روسو بود که فطرت منحصر بفرد خویش از حیث خبث و رذالت را به رخ جامعه‌ای ریاکار می‌کشید. در این باره بعد بیشتر خواهم گفت.

فعلاً می‌خواهم روشن کنم که سروکار من با تأثیر نوشته‌های روسو در مسیر تاریخ نیست که بدون شک بسیار زیاد بوده است. ولی حتی اگر کارهای او نادیده گرفته می‌شد، این واقعیت باز تغییری نمی‌کرد که متفکری بزرگ بی‌ثباتی ذاتی جامعه آلمانی و سکولاریستی خردگرایان را از سه جهت پیش‌بینی کرده بود. او می‌دید که نتیجه ایجاد چنین جامعه‌ای فردگرایی لگام‌گسیخته است که مستلزم آزادی و برابری مطلق به مراتب فراتر از حدود تعیین شده در همه جوامع موجود است. دوم، او می‌دید که اینگونه حاکمیت مطلق یکایک شهروندان در جامعه، فقط تحت حکومتی خلقی دارای اختیارات مطلق امکان می‌پذیرد. و سوم او پیش‌بینی می‌کرد نوعی فردگرایی بی‌اعتنا به اخلاق را که طرفدار حقوق شخصیت یگانه و آفریننده فرد در برابر اخلاق جامعه‌ای بی‌آبرو و بی‌اعتبار باشد. گرچه باید پذیرفت که اخلاق‌ستیزی رمانتیک در سطح ملی با نگرش جهان‌میهنی روسو بیگانه بود، ولی حتی این معنا نیز در اندیشه او پیش‌بینی شده بود. امروز که این نتایج به مسیر تاریخ تبدیل شده‌اند، می‌بینیم تشخیص آنها در زمانی که هیچ‌کس آنها را راهی برای عمل نمی‌دانست حکایت از آن دارد که نتایج مذکور بواقع تالیهای بعضی مقدمات بوده‌اند و، به عبارت دیگر، از خردگرایی توأم با شکاکیت به اضافه شور و حرارت مسیحی به صورت دنیوی لازم آمده‌اند. نمی‌گویم این تالیها بناچار می‌بایست به حقیقت پیوندند، کم‌اینکه نشان خواهم داد در پاره‌ای از زمینه‌های مهم هنوز براستی متحقق نشده‌اند. ولی می‌گویم هر جا در ظرف دو قرن پس از روسو آشکار شده‌اند، باید جلوه‌های جریان منطقی تلقی کردند که نخست در ذهن او مسیر خود را پیمود.



من صحنه را آراسته‌ام و اندیشه‌هایی را معرفی کرده‌ام که پنج نسل گذشته را به مرحله‌ای که امروز مسؤولیت آن با ماست، رسانده‌اند. به نظر من، دوره یکصد و

پنجاه ساله اخیر در مسیر پیدایش شور و حرارت اخلاقی سیر می کرده است که اغلب سودبخش بوده، ولی گاهی به صورتهای هولناک درآمده و به انقلابهای قرن بیستم انجامیده است. به نظر من، نسل کنونی هنوز از اثر ضربه‌های این زیاده‌رویهای اخلاقی گیج است، اما کورمالان می‌خواهد به عقب برگردد و راه خود را به سوی آرمانهای قرن هجدهم پیدا کند. ولی چون این آرمانها یک بار زیر وزن نتایج منطقی خود فرو ریخته‌اند، اکنون آیا می‌توان آنها را باز به جایگاه پیشین بازگردانید تا راهنمای ما گردند؟ پرسش اینک همین است.

گفتم که وضع فکری امروز، از ذهنیت جامعه‌ای ایستار در دو مرحله پدید آمده است. مرحله نخست، فرایند جدا شدن دین از دنیا در افکار و عقول بود که نظرگاه علمی نوین را رواج داد، ولی نه هیچ هیجان عمیقی برانگیخت و نه خواستار هیچ اقدام سیاسی گسترده‌ای شد. مرحله دوم، فرایند پویایی بود که سد و مانع را از جلو آن هیجانات و اقدامات برداشت. در این نقطه، اندیشه‌های فیلسوفان به ایده‌تولوژی مبدل گشت. ایده‌تولوژی مرام پیکار است، و کسانی که به ایده‌تولوژیها پای‌بند بودند با سکون و ایستایی زمانه و همچنین با هواخواهان سایر ایده‌تولوژیهای رقیب می‌جنگیدند. افرادی که امروز از پایان ایده‌تولوژیها سخن می‌گویند، مقصودشان این است که آن پویایی و تحرک فرونشسته است و، بنابراین، امروز می‌توان آدمیان را بدون پای‌بندی به هیچ‌گونه مرام پیکاری نظری به جنبش درآورد. بهترین شاهد مؤثر افتادن اقدام سیاسی پویا بدون رهیافتهای ایده‌تولوژیک، رشد و بالندگی بریتانیا در نخستین نیمه قرن نوزدهم است. الغاء بردگی، قوانین ناظر بر کار در کارخانه‌ها، آزاد گذاشتن کاتولیکها و مسیحیان غیرپرو مذهب رسمی انگلستان، اصلاح پارلمان، قوانین مربوط به دیوانگان، اصلاحات کیفری، و بسیاری اصلاحات نوعدوستانه دیگر که وجه تسمیه آن دوره به عصر اصلاحات است، همه به دست و به یاری کسانی به انجام رسید که اعتقادهای بسیار متفاوت داشتند. ریشه اصلاحات مذکور تلاش و مبارزه پیگیر با ستمگری و بی‌عدالتی اجتماعی بود که از قرن‌ها پیش از عصر روشنگری طرفداران پرنفوذ در صحنه سیاسی داشت. این اصلاحات را نه پیروان نهضتی ضد کشیشی و هوادار جدایی دین از دنیا، بلکه نیروهایی بسیار قدیمی به نتیجه رساندند که به انگیزه شوقی جدید

به بهکرد و وضع جامعه به حرکت در آمده بودند. متسکیو با نظریه‌ای که دربارهٔ عمل سیاسی بریتانیا مطرح کرد، ایده نولوژی جدیدی به فرانسه داد؛ اما نظریه او هرگز در بریتانیا صورت ایده نولوژی نداشت و صرفاً شرح و تفسیری بر شکل‌های مختلف زندگی بود. فی‌المثل، هیچ‌کس اعتراض نداشت که چرا رئیس قوه مجریه در بریتانیا در برابر پارلمان مسؤول است، یا چرا رویه قضایی و احکام قضات به صورت قانون درمی‌آید، گوا اینکه این شیوه‌ها قاعده نظری تفکیک قوا را نقض می‌کرد. سرنوشت همه نظریه‌های سیاسی در انگلستان همین بود: هیچ نظریه‌ای هرگز به چیزی بیش از مجموعه‌ای از حقایق کلی و اصول بنیادی مشمول تعبیر و تفسیر در پرتو رسوم و عادات تبدیل نمی‌شد. نبوغ هابز نادیده گرفته شد، زیرا تعلیماتش با شیوه‌های مرسوم در عمل نمی‌خواند. از لاک تمجید و از نقایص نظریه‌اش گذشت می‌شد، زیرا عرف و عمل باسانی آن نقایص را جبران می‌کرد. آراء بنتم که تأثیر فوق‌العاده آن منطقاً می‌بایست به تأسیس کابوس شهری مانند «جهان جسور جوان» آلدس هاکسلی^۱ بینجامد، در عمل به عامل تعدیل‌کننده سنت پرستی خشک مبدل گشت. سنت پرستی نامعقول برگ به عنوان عامل تعدیل‌کننده‌ای در برابر غلبه سودنگری باسانی هضم و جذب شد. چندی بعد، جان استوارت میل با نظریات خویش درباره آزادی و حکومت انتخابی، و با نادیده گرفتن همه مسائلی که هابز و روسو و ایده آلیستهای آلمانی طرح می‌کردند، تأثیر و نفوذ پایدار به دست آورد. و سرانجام، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل سده بیستم، ت. ه. گرین^۲ فلسفه خویش را چنان با شیوه‌های عملی مبتنی بر قانون اساسی بریتانیا وفق داد که حتی هگل در نوشته‌های او رام و اهلی شد.

با اینهمه، پویایی و تحرک در انگلستان ریشه‌های عمیق دوانید. نهایت اینکه بتدریج یا جزء بجزء، با برانگیختن کسانی که از نظم مستقر ستم دیده بودند و با توسل به وجدان افرادی که مسؤول آن ستمها بودند، چنین شد. نتیجه اینکه امروز، پس از ۱۵۰ سال اصلاحاتی که هر ذره از زندگی در بریتانیا را دگرگون ساخته است،

۱. Aldous Huxley (۱۸۹۴-۱۹۶۳). رمان‌نویس و مستقد انگلیسی که رمانی به این نام دارد (*Brave New World*) و در آن رویاهای «آرمانشهریان» همه در آینده‌ای مغفوف و خیالی تحت حکومتی توتالیتار و جهانی تبدیل به کابوس شده است. (مترجم)

۲. T. H. Green (۱۸۸۲-۱۸۳۶). فیلسوف هگلی مشرب انگلیسی. (مترجم)

نهادهای آن کشور بدون هیچ گونه مخالفت جدی از جانب سراسر ملت، هنوز نظامی یکپارچه و هماهنگ تشکیل می دهند. پایان ایده نولوژیها در این مورد فقط به معنای خاتمه دوره کوتاه سوسیالیسمی خشک و مکتبی خواهد بود.

بدین ترتیب، بریتانیا با اینکه یکی از بنیانگذاران روشنگری بود، از برخی نتایج آن که به خود و برانگری منجر می شد، اجتناب کرد. به یاد بیاورید بازی تخته نرد را که دیوید هیوم دل آزرده از شکاکیت خویش بدان روی آورد، و هنوز نمونه اعلای زندگی ملت بریتانیاست، و نهضت انسانگرایی قرن هجدهم را تا امروز نگاه داشته است. در امریکا، همان نتیجه با احترام پر شور به قانون اساسی به دست آمد. از این رو، رفته رفته به نظر روشنفکران پر تحرک کشورهای دیگر اروپا در قرن نوزدهم چنین می رسید که بریتانیا که پیشگام شکاکیت بوده و، به این جهت، محافظه کاران فرانسوی سده هجدهم قبلاً از آن بیم داشتند، از قافله روز واپس مانده است. پیشتر اشاره کردم که رمانتیکهای آلمان نمی پذیرفتند که کردار دولتها در خارج از مرزهای کشور باید با معیارهای اخلاقی سازگار باشد، و نصایح اخلاقی دولتمردان انگلیسی و امریکایی را احمقانه یا ریاکارانه می دانستند و برآشفته رد می کردند. از سوی دیگر، سوسیالیستهای آلمانی از اندرزهای مذهبی و اخلاقی رهبران کارگری بریتانیا سرگشته مانده بودند. مارکسیستهای کشورهای اروپایی [به استثنای انگلستان] درباره واپس ماندگی عجیب سیاستمداران در بریتانیا و امریکا به بحث ادامه می دادند، همچنانکه احتمالاً امروز کمونیستهای آلبانی در شگفتند که کشورهای مانند آلمان و فرانسه و انگلستان چگونه اینقدر از آلبانی که نمونه روشن اندیشی است عقب افتاده اند!

بین انگلستان و بقیه کشورهای اروپایی رابطه ای مشابه در زمینه فردگرایی رمانتیک نیز وجود داشت. تصویری که بایرون از فرد والامنش اخلاق ستیز ساخته بود، در سراسر ادبیات اروپا تا قلب استپهای روسیه رواج یافت. در پوگنی انگین پوشکین^۲، شاعری به نام لنسکی^۳ نقش چهره بایرون را زیب خانه روستایی

۱. یادآوری می کنیم که این مقاله در اوج قدرت کمونیستها در شوروی و اروپای شرقی نوشته شده است. (مترجم)

2. Pushkin, *Evgenie Onegin* (1832).

3. Lenski

دور افتاده‌اش می‌کند. اما خود انگلستان، بایرون را بدون باقی گذاردن کوچکترین نشانه‌ای از صحنه زدود. مسأله شر، یعنی امکان برتری اخلاقی بد به خوب، که در سراسر خطه اندیشه در قرن نوزدهم در سایر کشورهای اروپایی تأثیر گذاشته بود، در انگلستان حتی مطرح نمی‌شد. مورلی در کتابش سلاش^۱، ابراز تأسف می‌کند که مشرب مدنی انگلیسیها جلو ماجراجوییهای اندیشه نظری را گرفته است مبادا از لحاظ سیاسی آزار برساند. اگر او عمرش کفاف می‌داد و عصر ما را می‌دید، احتمالاً احساس می‌کرد که انگلستان فقط در جاده منتهی به فاجعه عقب مانده است. یا شاید، اگر بخواهیم مثبت‌تر به قضیه بنگریم، او می‌دید که انگلستان نیز مانند امریکا، در عین انسانی ساختن تدریجی جامعه، پیوند مهر و عاطفه میان شهروندان را استوارتر کرده است و، بنابراین، آنان ستمکاریهای یکدیگر را آسانتر می‌بخشند، و آن دو کشور از این راه به‌طور مؤثرتر تناقضات درونی عارض بر ذات جوامع مسیحی یا پسامسیحی را ملایمتر کرده‌اند. همین دستاورد بوده که چارچوب فکری قرن هجدهم را در کشورهای مذکور تا امروز تقریباً سالم نگهداشته است.

اما فرانسه در سال ۱۷۸۹ انشعاب کرد و جهان را از راه انقلاب به مرحله تحقق تناقض ذاتی خردگرایی پسامسیحی رسانید. ایده‌نولوژی انقلاب مطلق و تام صورت دیگری از حکومت مطلقه براساس فردگرایی مطلق است. اگر جامعه یکی از تأسیسات الاهی نباشد، پس لاجرم به‌دست انسان ساخته شده است، و انسان آزاد است هرگونه که دلش خواست با آن رفتار کند. هیچ عذری وجود ندارد که جامعه بد داشته باشیم. باید بدون درنگ و تأخیر، جامعه‌ای خوب بسازیم. بدین منظور، باید قدرت را در دست بگیریم؛ و تنها راه به‌دست گرفتن زمام قدرت در جامعه‌ای بد، انقلاب است؛ بنابراین، باید قدم پیش بگذاریم و انقلاب کنیم. از این گذشته، برای اصلاح همه‌جانبه جامعه، به قدرت و اختیارات همه‌جانبه نیاز است؛ بنابراین، باید هر مقامی را در برابر خویش خیانت به کشور بداتیم و بدون کوچکترین رحم و گذشت سرکوب کنیم.

متأسفانه با این منطق آشنایی داریم و باسانی می‌توانیم تحقق کمابیش کامل آن‌را

1. Morley, *On Compromise*.

در شخص کسانی مانند روبسپیر و سن ژوست^۱ و لنین و بلاکون^۲ و هیتلر و مائوتسه تونگ شناسایی کنیم. متها نوعی سیر تصاعدی وجود دارد از روبسپیر به اخلاف او که خشونت مسیحاگروانه را از وسیله به هدف مبدل می سازد. چنین است آخرین موضعی که شور و حرارت اخلاقی در تجسمات امروزی آن، خواه به صورت نیهیلیسم فردی و خواه خشونت همراه با توتالیتاریسم و یکه تازی، به آن رسیده است. من این تبدل و دگردیسی را واژگونی اخلاق خواهم نامید.

اندیشه هایی که محرک انقلاب کبیر فرانسه بودند و بعدها هر نهضت انقلابی تا ۱۸۴۸ سرشار از آنها بود، به طور بسیار مستند در کتاب ج. ل. تالمون تشریح شده اند. از مطالعه آن به عمق این دگردیسی و برخی از نخستین نشانه های آن پی می بریم. ملاحظه کنید زبان و بیان روبسپیر را هنگامی که پیروان خویش را مخاطب قرار می داد:

ولی من به شما نفوس پاک و حساس اطمینان می دهم که وجود دارد؛ وجود دارد آن شور و حرارتِ آنقدر لطیف و آمرانه و ایستادگی ناپذیر، عذاب و شادی قلبهای پرمهر، نفرت عمیق از استبداد، آن حمیت مشفقانه نسبت به ستمدیدگان، آن عشق مقدس به میهن، آن عشق والا و مقدس به بشر که بدون آن، هیچ انقلاب بزرگی چیزی جز جنایتی آشکار نخواهد بود که فقط جنایتی دیگر را ناپود می کند؛ وجود دارد آن آرزوی بلندنظرانه برای تأسیس نخستین جمهوری جهانی در این دنیا، آن خودخواهی آدمی که هنوز به پستی کشانده نشده است و شادی آسمانی خویش را در آسودگی وجدان و خیر عموم می جوید. شما در همین لحظه شمله های آن را در دل خود احساس می کنید، چنانکه من در دل خویش احساس می کنم.^۳

آری، این شور و حرارت، این عشق والا و مقدس به بشر، در سینه های نفوس پاک و حساس وجود داشت — و هنوز هم امروز وجود دارد، با این تفاوت که دیگر

۱. St. Just (۱۷۹۴-۱۷۶۷). یکی از رهبران تندرو انقلاب کبیر فرانسه که سرانجام همزمان با روبسپیر اعدام شد. (مترجم)

۲. Bela Kun (۱۹۳۷-۱۸۸۵). کمونیست یهودی مجار که مدت کوتاهی پس از انقلاب کمونیستی مجارستان در ۱۹۱۹، نخست وزیر آن کشور بود. (مترجم)

3. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952), p. 68.

در قالب این تعبیرات از آن سخن نمی‌گویند. بذرهای تعبیرات امروزی‌تر در بیانات روبسپیر دیده می‌شود هنگامی که از «خودخواهی» (égoïsme) شادمان از خیر عموم صحبت می‌کند. در این تعبیر، سودنگری^۱ هلو سیوس^۲ طنین‌انداز است که آرمانهای بشر را برآمده از لذت‌جویی آدمی می‌داند و از این راه بر جایگاهی استوار می‌نشانند. گام بعد، اصولاً مردود دانستن آرمانهای بشر بود. بنتم حقوق طبیعی و قوانین طبیعت را اصطلاحاتی مهمل می‌دانست و به‌لحن تحقیر از آنها سخن می‌گفت. به‌نوشته او: «بالاترین مقصود، سود و فایده است که قانون و فضیلت و حقیقت و عدالت را دربر می‌گیرد.» دیدیم که خدا رحم کرد و اخلاق علمی بنتم به‌حال تعلیق درآمد و تعالیم ناشی از آن، در انگلستان در هواداری از اصلاحات آزادیخواهانه مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفت. اما در بقیه کشورهای اروپا از آن‌پس، تعبیر علمی تحرک و پویایی با جلوه‌های اولیه عاطفی آن وارد رقابت شد. هر دو این تعبیرات گستره انقلابی داشتند، و خیالبافیهای ناکجاآبادی ناشی از هر دو به‌مرز دیوانگی رسید. ولی به‌مرور زمان، همه این امیدهای نامعقول به‌لباس تعالیمی درآمدند که ادعا می‌شد حجیت علمی دارند. ناکجاآبادیان علم‌زده اعلام کردند که جامعه آینده باید مطلقاً از فرمانروایان علمی خود اطاعت کند، و همینکه سیاست به‌مرتب علوم طبیعی ارتقا یافت، آزادی وجدان رخت بر خواهد بست^۳. روسو گفته بود که اراده عام لغزش‌ناپذیر و معصوم است؛ این لغزش‌ناپذیری به‌لباس استنتاجهای تردیدناپذیر جامعه‌شناسی علمی درآمد.

کمابیش در همین اوقات، اخلاق ستیزی فردی ناشی از تعالیم روسو نیز به‌همان نحو قشر علمی به‌خود گرفت، و حاصل آن، شخصیتی بود که تورگنیف نام آن‌را «نیهیلیست» [یا «هیچ‌انگار»] گذاشت. سلسله اخلاق‌ستیزان رمانتیکی که پوشکین با آفریدن شخصیت‌های بایرونی‌انگیز و هرمن^۴ (قهرمان ناپلئون‌زده بی‌بی‌یک^۵) در روسیه تأسیس کرده بود، هرگز منقرض نشد. راسکالنیکف^۶ [قهرمان رمان جنایت و مکافات داستایفسکی] فقط برای آزمودن قدرت اخلاق‌ستیزی خویش مرتکب قتل

1. utilitarianism

۲. Claude Adrien Helvétius (۱۷۱۵-۱۷۷۱). فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

3. F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe, Ill., 1952), particularly, pp. 138ff.

4. Herman

5. *The Queen of Spades*.

6. Raskolnikov

می‌شود و مسأله را از این طریق باز هم بیشتر گسترش می‌دهد. نیچه در دفاعیه اندوهبار تبه‌کار پریده‌رنگ در چنین گفت‌وگشت، شخصیت راسکالنیکیف را مستقلاً از نو آفرید، و این شخصیت و چهره‌هایی همانند آن، در مردم آلمان و فرانسه تأثیر گسترده گذاشتند. اما در روسیه چنین نبود. از حدود ۱۸۶۰ به بعد، الگوی آرمانی جوانان روشن‌اندیش روسی، نیهیلیست سنگدل و بی‌عاطفه‌ای شد که نخست در قالب بازارف^۱، دانشجوی پزشکی قهرمان داستان تورگنیف، تجسم یافت. این نوع اشخاص، «واقع‌بین»، «پیشرو» یا صرفاً «مردان نو» نامیده می‌شدند — مردانی که مطلقاً ماتریالیست بودند و ماده را اصل می‌دانستند، و انکار آرمانهای حقیقی اخلاقی را با تنفر پرشور از جامعه به علت فساد اخلاق آن درآمیخته بودند، و از این رو، خویشان را اخلاقاً وقف ارتکاب هر خیانت یا باج‌خواهی یا سنگدلی در جهت اجرای برنامه‌ای برای نابودی همه چیز کرده بودند. روز ۲۱ نوامبر ۱۸۶۹، نجایف^۲، رهبر نیهیلیست، برای تحکیم انضباط حزبی دستور داد دانشجویی به نام ایوانف^۳ را که یکی از پیروان خودش بود، ترور کنند و به قتل برسانند. داستان این واقعه را داستایفسکی در رمانش تسخیرشدگان [یا شیطان‌زدگان]^۴ بازگفته، و ایوانف و نجایف را بترتیب شاتوف^۵ و پیوتر استپانوویچ ورچوونسکی^۶ نام نهاده است.

ساختار این جنایت بعدها نمونه‌ای شد برای قتل پیروان خود نجایف به دستور استالین. اما هنوز به شالوده‌ای نظری نیاز بود. این شالوده از جامعه‌شناسی علمی نوینی به دست آمد که پیروانش مدعی بودند سه چیز را ثابت کرده‌اند: (۱) نابودی مطلق جامعه موجود یگانه راه انجام هر اصلاح اجتماعی اساسی است؛ (۲) هیچ چیزی بیش از این عمل خشن نه مورد نیاز است و نه باید در نظر گرفته شود، زیرا هرگونه برنامه‌ریزی برای جامعه نوکاری غیرعلمی است؛ و (۳) برای به دست گرفتن زمام قدرت به شیوه انقلابی، رعایت هیچ قید و بند و محدودیتی جایز نیست، زیرا (الف) این جریان به لحاظ تاریخی حتمی و اجتناب‌ناپذیر و، بنابراین، بیرون از کنترل انسانی است، و (ب) اخلاق و حقیقت و امثال آن صرفاً پدیده‌هایی

1. Bazarov

3. Ivanov

5. Shatov

2. Nechaev

4. *The Possessed*.

6. Piotr Stepanovitch Werchovenski

متفرع از منابع طبقاتی است و لذا تنها معنای علمی اخلاق و حقیقت و عدالت و غیره پیشبرد آن دسته از منافع طبقاتی است که علم ثابت کرده و به صعود و چیرگی است. عمل خشن انقلابی هرگونه اخلاق و صداقت و صحت و عدالت را به یگانه معنای علمی پذیرفته شده دربر می گیرد.

این جامعه شناسی علمی را مارکسیسم-لنینیسم تهیه کرد، و با اینکه گفته می شد سوسیالیسم نا کجا آبادی را به علم مبدل می کند، قدرت قاطع آن از همان رویاهای نا کجا آبادی سرچشمه می گرفت که بنا بود میدان را در برابر آن خالی کنند. و معلوم شد همین کافی است. هر اشکالی که با استناد به واقعیات به نظریه مزبور وارد می آمد حمله ای ارتجاعی به سوسیالیسم به شمار می رفت و مندفع دانسته می شد. سوسیالیسم مصون از انتقاد بود، زیرا مارکس هر بحثی درباره آن را گمان ورزی غیر علمی شمرده و محکوم کرده بود. مارکسیسم ایده نولوژی کاملی برای تحرک اخلاقی به دست داده بود - اخلاقی که فقط می توانست بر پایه تصویری بیان شود که طبیعت در آن اصل قرار می گرفت. چنین است وظیفه تاریخی مارکسیسم.

احساسات پرشور و والای عصر ما از آن پس می توانست پنهانی در درون دستگاه بی شفقت خشونتگری به مرحله انفجار برسد. نفوس پاک و حساسی که روبیسیر دست نیاز به سوی آنان دراز کرده بود هنوز وجود داشتند و حتی پر شمارتر از هر زمان در گذشته شده بودند؛ آتش عشق والا و مقدس او به بشر نیز هنوز زیانه می کشید. منتها این عواطف در سیاستگذاریهای مرتبط با اخلاق ستیزی آشکار حلول کرد. تکیه در آنها بر آموزش علمی قرار گرفت. گوش بدهید به زبان و بیان لنین در سخنانی که در ژوئن ۱۹۱۷ برای اعلام برنامه ایراد کرده است:

دیکتاتوری پرولتاریا اصطلاحی علمی است دال بر طبقه مورد بحث و شکل خاصی از اقتدار دولت که دیکتاتوری خوانده می شود، به معنای اقتداری که نه بر قانون، نه بر انتخابات، بلکه مستقیماً بر نیروی مسلح بخشی از خلق بنیاد می شود.

حکومت وحشت روبیسیر بر مبنای آرزوهای شریف و والا توجیه شده بود؛ لنین چنین توجیهی را قبول نداشت و می گفت تنها هدف سوسیالیسم علمی باید خشونت باشد. این همان واژگونگی اخلاق است، یعنی حالتی که در آن، مقاصد بلند اخلاقی فقط به عنوان نیروی پنهان ددمنشیهای علناً اعلام شده به کار می افتد.

در رمان تسخیرشدگان، نوع قبلی و ازگونی شخصی در وجود استاوروگین^۱ تجسم می‌یابد که اخلاق‌ستیز سیاسی نوع جدید، یعنی ورچوونسکی، برای جلب او به سازمان دسیسه‌گر خود، کوشش بیهوده می‌کند. ولی در قرن بیستم، این دو نوع در سراسر اروپا قابل تبدیل به یکدیگر می‌شوند. قلندر مسلک شخصاً اخلاق‌ستیز، «قلندر مسلک مسلح» می‌شود و از این راه اعتراض ضد بورژوازی خویش را باسانی به اقدام اجتماعی تبدیل می‌کند و، بدین ترتیب، به پشتیبانی از خشونت مطلق به عنوان تنها شیوه صادقانه عمل سیاسی برمی‌خیزد. این دو خط متناقض در اگزیستانسیالیسم فرانسه به هم می‌رسند و گره می‌خورند. مارکی دو ساد از زبان یکی از شخصیتها در کتابش می‌گوید: «من هر چیزی را که ممکن بود مزاحم لذتهای من بشود در قلبم نابود کرده‌ام.»^۲ خانم دو بووآر به دلیل این سخن، مارکی دو ساد را یکی از معلمان بزرگ اخلاق می‌داند و می‌ستاید^۳، و آنچه را پیروزی بزرگ او بر وجدان اخلاقی می‌نامد^۴، بدین بیان در چارچوب مارکسیسم خودش تفسیر می‌کند: «ساد حقه‌بازی بورژوازی را که منافع طبقاتی را به صورت اصول کلی [اخلاق] جا می‌زند، با شور و حرارت بر ملا می‌کند.»^۵

پیشتر گفتم که رمانتیسیم گسترش قدرت ملی را بالاترین حق و تکلیف ملت می‌دانست و قبول داشت. این اخلاق‌ستیزی سیاسی نیز یکی دیگر از وجوه و ازگونی اخلاق و شبیه اخلاق‌ستیزی فردی در مکتب رمانتیسیم است. ماینکه نشان داده است که «رنال پولیتیک»^۶ در آلمان — یعنی اعتقاد به اینکه در مناسبات بین الملل، حق با قوی است — پیامد نهایی رأی هگل بود درباره عقل حلول کرده^۷ [در تاریخ]. آنچه نیروی اخلاق حلول کرده را ثابت می‌کند، خشونت اخلاق‌ستیزی

1. Stavrogin

2. Simone de Beauvoir, *The Marquis de Sade* (Grove Press, New York, 1953), p. 54.

3. *Ibid.*, p. 55.

عین جمله خانم بووآر چنین است: «او به دلیل صداقت و صمیمیت سرسختانه‌اش... حق دارد یکی از معلمان بزرگ اخلاقی دانسته و ستایش شود.»

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 63.

6. *realpolitik*

7. *immanent reason*

آشکار است. به نظر ماینکه، این همان حقیقت تلخی است که دولتمردان اخلاق پرداز و عموماً مردم انگلیسی زبان به غفلت از آن می گذرند یا سعی دارند ریاکارانه آنرا ماست مالی کنند. ماینکه اذعان دارد که کسب این حقیقت، اکتساب کنندگان را ددمنش می کند، اما می گوید مردم انگلیسی زبان کوشیده اند با نادیده گرفتن تضاد میان قول و فعلشان از این تباهی پرهیزند. چنین می نماید که ماینکه هیچ راه صادقانه ای برای خروج از این بن بست نمی بیند، و من نیز با او موافقم که راه خروجی که در مظان اتهام به بی صداقتی نباشد، وجود ندارد. موجی بزرگ از اخلاق ستیزی ضد یورژوازی اذهان جوانان آلمانی را در فاصله دو جنگ جهانی در خود فرو برد و به صورت منبمی درآمد که افراد اس. آ. و اس. اس.^۱ از آن برخاستند. آنان ملهم از همان صداقت پر شور و خشنی برای جانفشانی اخلاقی بودند که نیهیلیستهای روس را، اعم از رمانتیک یا علم زده، به نوکران دستگاه استالینیستی بدل کرد.

مردم غالباً می گویند کمونیسم یا نازیسم مذهبی دنیوی است. ولی هر تعصب و تحجری مذهبی نیست. شور و سودای انقلاب مطلق و جنگهای مطلق که عصر ما را به ویرانی سوق داده، اخلاقی بوده است نه مذهبی. ولی اخلاقی واژگونه که در زور و خشونت محض حلول کرد، زیرا تصویری طبیعت گرایانه از آدمی آنرا بزور به این صورت متجلی ساخت.



پس این بود تشخیص من از اخلاق بیمارگونه عصر ما. اکنون باید دید چه امکانی برای درمان این درد وجود دارد.

هر درمانگری باید نهایتاً به قوای طبیعی بیمار برای بهبود تکیه کند. ما شواهد تردیدناپذیر بر وجود چنین قوایی در خویش در دست داریم. موج عظیم تحرک و پویایی از آغاز در انقلاب کبیر فرانسه پیوسته تا یکصد و پنجاه سال بعد فزونی

۱. SA و SS برتیب نشانه های اختصاری Sturm Abteilungen و Schutzstaffel. سازمانهای شبه نظامی و نظامی آلمان نازی که عمیقاً رنگ سیاسی داشتند و در شؤن اجتماعی کشور مداخله می کردند و مأموریشان در واقع حفظ قدرت رژیم بود و به سرگردگی اطرافیان وفادار هیتلر در اجرای سیاستهای او از هیچ خشونت و رویگردان نبودند. (مترجم)

می‌گرفت و هم خیر و بهره می‌رساند و هم سبب کژیها و انحرافهای بیمارگونه می‌شد. اما ناگهان در بحبوحهٔ پویایی انقلاب، این موج برگشت. پاسترناک معتقد است این دگرگونی از سال ۱۹۴۳ با خیزش احساسات ناسیونالیستی در روسیه آغاز شد. انزجار از استالین جای به‌تصمیم به‌چیرگی بر هیتلر به‌رغم وجود استالین سپرد. پیروزی دستیاب به‌نظر می‌رسید، و نوید چنین آینده‌ای ملازم با دریافت این نکته شد که نظام نفرت و تعصب و تحجر و دروغ و بی‌رحمی موجود بی‌حاصل است. نشانه‌های تلویحی آزادی رو به گسترش نهاد. چنین اندیشه‌ها هستهٔ اخلاق‌ستیزی مسیح‌گروانه را طرد می‌کرد و لحظه‌ای حتی از جادوی آن برید. مرحلهٔ به‌خود آمدن فرارسیده بود. در ۱۹۴۸ تیتو به‌نام حقیقت و حیثیت ملی به‌عنوان اصولی برتر از انضباط حزبی، از استالین برگشت.

پویایی ایده‌نولوژیک حتی در آن‌سوی پردهٔ آهنین نیز رو به‌افول نهاد. از اوایل دههٔ ۱۹۵۰، تغییر فکر در انگلستان و آلمان و اتریش محسوس بود. سوسیالیست‌هایی که حتی در کشورهای معروف به‌اصلاح‌طلبی، مانند بریتانیا، قبلاً خواستار دگرگونی کامل و بنیادی جامعه شده بودند، کم‌کم همه‌جا به‌تعبیر و تفسیر مجدد اصول اعتقادی خویش در چارچوب پیشرفتهای تلریجی و جزء‌بجزء روی آوردند.

سرانجام رویدادهای متعاقب مرگ استالین در ۱۹۵۳ بوضوح نشان داد که نظامی که بر واژگونگی مطلق اخلاق بنا شده باشد، ذاتاً ناپایدار است. نخستین اقدام جانشینان استالین آزاد کردن سیزده تن از پزشکان کرملین بود که از آنان اقرار گرفته شده بود قصد کشتن استالین و سایر اعضای دولت را داشته‌اند و بتازگی محکوم به‌اعدام شده بودند. این اقدام تأثیری خردکننده در حزب داشت. جوانی که آن روزها پشتیبان پر حرارت استالینسم در مجارستان بود، بعدها برای من تشریح کرد که وقتی آن خبر را از رادیو شنید، دچار چه احساسی شد. می‌گفت مانند آن بود که سراسر فیلم تربیت و پرورش سیاسی مرا برعکس نمایش می‌دهند. چنین به‌نظرش می‌رسید که اگر عینیت بورژوازی محض قرار باشد حقیقت حزبی را باطل کند، پس سراسر جهان فرضی و ساختگی استالین بزودی محو خواهد شد، و وفاداری و ایمانی که هم بقای آن فرض و جعل را تضمین می‌کرد و هم موجودیت خود را مرهون آن بود، هم‌زمان نابود خواهد شد.

این احساس خطر موجب بود. اکنون روشن شده است که اربابان جدید کرم‌ملین دست به چنان اقدامی زده بودند زیرا عقیده داشتند که اگر حقیقت بیشتر با آنان باشد و کمتر بر ضد ایشان، موقعیتشان ایمن‌تر خواهد ماند. تصمیم ایشان در واقع به معنای اذعان به قدرت برتر حقیقت در برابر حزب، و همچنین به معنای اقرار به وجود اساسی مستقل برای مخالفت با حزب بود. این اساس مستقل - این اساسی که با فرونشستن سیل تحرک و پویایی، مانند کوه آرارات کم‌کم بیرون می‌آمد و آشکار می‌شد^۱ - ضرورتاً می‌بایست سرعت گسترش یابد. اگر از آن پس حقیقت نمی‌بایست به معنای هر چیزی باشد که به منافع حزب خدمت کند، هنر و اخلاق و عدالت نیز دیگر نمی‌بایست به آن معنا گرفته شوند، زیرا اینها همه تنگناهای درهم تنیده بودند - کما اینکه عاقبت آشکار شد که چنین است.

نظام اخلاق و از گونه یکسره در قیام مجارستان و لهستان در ۱۹۵۶ فرو ریخت. این نهضتها در اصل مبین تغییر فکر کمونیستهای بلندپایه بودند، نه به معنای شوریدن بر کمونیستها. قیام مجارستان نه تنها به شکل انزجار روشنفکران کمونیست از اعتقادهای پیشین خودشان آغاز شد، بلکه به همین شکل راه درازی نیز به سوی پیروزی پیمود. نخستین رویداد انقلابی، جلسه‌ای یکی از محافل ادبی به نام پتوفی^۲ در ۲۷ ژوئن ۱۹۵۶ بود. در حدود شش هزار نفر در آن نشست حضور یافتند، و جمعیت به حدی بود که عده‌ای به خیابان سرریز شدند. سخنرانها با بلندگو به گوش حاضران رسانده می‌شد، و جلسه ۹ ساعت ادامه داشت. سخنرانان یکی پس از دیگری خواستار آزادی نوشتن حقایق شدند. می‌خواستند درباره مردم واقعی و خیابانهای واقعی و مزرعه‌های واقعی و عواطف واقعی و مشکلات واقعی بنویسند. می‌خواستند حقیقت رویدادهای جاری و تاریخ را گزارش کنند. بسیاری از سخنرانان با بیان این خواستها در واقع به اعتقاداتی بر می‌گشتند که قبلاً آنها را منفور داشته و با خشونت سرکوب کرده بودند.

در ماههای بعد، این اصول نورسته سرعت جای بیشتری باز کردند، و بسیاری

۱. تلمیحی به داستان نوح در عهد هتیک که کشتی او پس از طوفان بر کوه آرارات به خاک نشست.
(مترجم)

از اوقات به صورت خودنکوهی و اتهام به نفس در میان آن دسته از روشنفکران کمونیست به فوران آمدند که از همدستی خویش در تبدیل حقیقت و عدالت و اخلاق به ابزار کار حزب پشیمان بودند.

میکلوش گیمش^۱ یکی از سران کمونیست که کادار^۲ او را به جرم مشارکت در انقلاب مجارستان به چوبه دار سپرد، در بیان همین معنا در شماره ۱۵ اکتبر ۱۹۵۶ *Béke és Szabadság* مطالبی نگاشت، و پرسید چه شد که خود از فرق گذاشتن بین راست و دروغ ناتوان ماند:

آهسته آهسته ما لااقل در بخش بزرگتر و چیره گر شعور خود به این عقیده رسیدیم که دو نوع حقیقت وجود دارد، و حقیقت حزب می تواند با حقیقت مردم تفاوت کند و می تواند از حقیقت عینی مهمتر باشد، و حقیقت در واقع همان مصلحت سیاسی است. این فکری وحشتناک است، ولی با معنای آن باید بی پرده پوشی روبرو شد. اگر حقیقتی متعلق به مرتهای بالاتر از حقیقت عینی وجود داشته باشد، اگر مصلحت سیاسی ملاک سنجش حقیقت باشد، پس حتی دروغ می تواند «راست» باشد، زیرا حتی دروغ ممکن است موقتاً به مصلحت باشد؛ حتی یک محاکمه قلابی سیاسی می تواند به این معنا «حقیقت» داشته باشد، زیرا حتی از چنین محاکمه ای می توان امتیازهای سیاسی مهم به دست آورد. و بدین ترتیب می رسم به نظرگاهی که نه تنها کسانی را آلوده کرد که محاکمات سیاسی قلابی را طراحی می کردند، بلکه غالباً حتی در خود قربانیان کارگر افتاد؛ نظرگاهی که سراسر تفکر ما را مسموم و دیدمان را تار و قوای نقادمان را فلج کرد و عاقبت شمع تشخیص حقیقت و توان درک آن را از ما گرفت. ماجر از این قرار بود؛ انکار آن بی فایده است.

دیولا های^۳، کمونیستی که به دستور کادار به زندان افتاد، تصمیمی را که گرفته شده بود در شماره ۲۲ سپتامبر *Irodalmi Ujság* چنین بیان داشت: «بهترین نویسندگان کمونیست، پس از دشواریها و خطاهای بزرگ و تلاشهای ذهنی بسیار، تصمیم گرفته اند که در هیچ شرایطی هرگز دیگر دروغ نخواهند نوشت.» های

1. Miklos Gimes

۲. János Kádár (۱۹۸۹-۱۹۱۲). سیاستمدار مجار که پس از سرکوب قیام مجارستان به پاری ارتش شوروی، پنخست وزیری رسید و مخالفان رژیم را به کیفرهای سخت رسانید. (مترجم)

3. Gyula Hay

متوجه بود که همه نویسندگان، چه در درون حزب و چه بیرون، از آن پس بر این اساس با یکدیگر متحدند، و در نطقی در ۱۷ سپتامبر اعلام کرد: «ما نویسندگان مجار، صرف نظر از بیعت حزبی یا اعتقادات فلسفی، بدین وسیله برای اشاعه حقیقت با یکدیگر دست اتحاد می دهیم.»

همین اتحاد بود که در ماندگی و ناخرسندی کارگران را که تا آن هنگام خاموش بودند، به صدای بلند به گوش همگان رسانید. وقتی دانشجویان برای برپا ساختن تظاهرات ممنوعشان در خیابان به راه پیمایی پرداختند، دهها هزار نفر از کارخانه ها چون سیل به ایشان پیوستند. در ظرف چند ساعت ارتش تغییر اردوگاه داد و پلیس مخفی منحل شد. سازمان بشدت مسلح و منضبط دولت توتالیتار در عرض یک شب بخار شد، زیرا وجدان تازه بیدار خودش اعتقاداتش را بلعیده بود.

این خیزش حقیقت تا حدی شبیه نهضت روشنگری در قرن هجدهم بود، ولی تفاوت های عمیق نیز با آن داشت. چنین نبود که اصحاب دایرة المعارف [در قرن هجدهم در فرانسه] برای تحکیم اعتقاداتشان، رشته دروغهایی را عمداً فرو داده باشند و بعد بخواهند از آن تبراً بجویند. این طور نبود که حقیقت و اخلاق را مکتبیان سخت کیش طرف حمله آنان مورد تردید قرار داده باشند، یا خود ایشان هرگز به دیده تحقیر نگریسته باشند، و سپس بخواهند به آن تجدید اعتقاد کنند.

آدام واجک^۱، شاعر لهستانی، که سابقاً خود از طرفداران پروپاقرص حزب بود، در منظومه ای به نام شعری برای بزرگسالان که یک سال پیش از رویدادهای مجارستان گفته شده، جریان تشدید انزجار از کمونیسم را به طرز چشمگیر بیان کرده است. فوریه^۲ وعده داده بود که سوسیالیسم دریاها را به شربت مبدل خواهد ساخت، و، بنابراین، اعضای حزب آب دریا را مشتاقانه مانند شربت فرو داده بودند. اما سرانجام دچار تهوع شدند و گاه بگاه مجبور بودند به گوشه ای بروند و استفراغ کنند. از آن زمان به این طرف، لفظ «استفراغ» اصطلاحی فنی شده است در وصف حال افراد اخلاقاً و ازگون، به معنای عملی که بدان وسیله سر اینگونه افراد دوباره به بالا به جای درست برمی گردد. اصطلاح تازه ای لازم بود، زیرا تا آن وقت هرگز چنین اتفاقی نیفتاده بود.

انقلاب مجارستان نمونه اعلاّی نهضتی روشنفکری است که به صورت های کمتر

1. Adam Waczek

۲. F. M. C. Fourier (۱۸۳۷-۱۷۷۲). سوسیالیست و مصلح اجتماعی معروف فرانسوی. (مترجم)

چشمگیر و پرهیجان تقریباً همه جا خارج از چین کمونیست در سراسر پهنه‌ای که تحرک و پویایی عقب نشسته، رو به گسترش داشته است. حکومت شوروی جلوه‌های مختلف آنرا در قلمرو خودش به عنوان تجدید نظرطلبی محکوم کرده است، و، به نظر من، اصطلاح «تجدید نظرطلبی» همه جا به شکل‌های گوناگون این نهضت قابل اطلاق است.

تجدید نظرطلبی از نفی می‌گریزد. نفی هنگامی صورت گرفت که نهضت روشنگری پس از اینکه وعده‌های مسیحیت را به لباس سکولاریسم آراست، با واژگونی اخلاقی به دست خود نابود شد. گریز از این نفی هنگامی روی داد که واژگونی اخلاق نیز به نوبه خویش ناپایدار از آب درآمد. این گریز سرچشمه همه تجدید نظر طلبی‌هاست.

متأسفانه اذعان به این پیشینه‌ها مساوی است با تردید در همه افکاری که تاکنون نهضت‌های تجدید نظر طلبانه را هدایت کرده است. یکی از این افکار، بیداری مجدد نوعی احساس ملی بوده است که پاسترناک به ما گفته چگونه رژیم شوروی را در زمان جنگ به انسانیت آراست، و در بازگرداندن آرمانهای بشر دوستانه در لهستان و مجارستان و یوگسلاوی مؤثر بود، و در فرانسه در حکومت دوگل پیوندهای مدنی جدید میان شهروندان به وجود آورد، و شاید از همه بالاتر، جوانی را به جوامع کهن آسیا و آفریقا بازگرداند و با همه کشمکشهای پرضایعه‌ای که به همراه داشت، جوامع خلقی جدیدی ایجاد کرد که از سطح تعارضات ایده‌نولوژیک ناشی از پویایی اروپا در می‌گذشت و بالاتر می‌رفت. فکر تجدید نظر طلبانه دیگر، در اتحاد جدید آزادیخواهی با معتقدات دینی نهفته بود. چنین می‌نمود که مذاهب، انسان‌آموزی را از فراسوی نیهیلیسم به وضع سابق او پیش از سکولاریسم مولود روشنگری فرامی‌خوانند. و سرانجام اینکه فضای شکاکیت خود روشنگری نیز عمر از سر گرفته است. نگرش متوجه مسائل علمی و برخورد عاقلانه با امور همگانی که از ۱۹۵۰ در انگلستان و آمریکا و آلمان و اتریش رو به گسترش داشته، از جهت تیرا از کشمکشهای ایده‌نولوژیک، نسخه بدل نگرش ولتر و اصحاب دایرةالمعارف نسبت به تعصب و خشک مغزی مذهبی بوده است.

ولی تجدید نظرطلبی نمی‌تواند به صرف بازگشت به اندیشه‌هایی که ثابت شده ثبات ندارند، به مقصود برسد. حکومت مراجع جزماندیش همان قدر که در زمان ولتر پذیرفتنی نبود امروز هم نیست. ما زیر انقلاب علمی نخواهیم زد که

زمینه‌های پهناور دانش و معرفت را به قلمرو سکولاریسم آورده است. از سوی دیگر، نمی‌توانیم مانند سکولاریسم روزگار باستان تا پیش از ظهور مسیحیت، با آرامش نسبت به بی‌عدالتیهای اجتماعی بی‌اعتنا بمانیم. احساسات ملی در گذشته ثابت کرده که تضمینی در برابر واژگونگی اخلاق نیست. در واقع، همه پیشینه‌های تاریخی واژگونگی اخلاقی همان‌قدر که سابق وجود داشت امروز هم موجود است. آیا ممکن است مجراهایی که سابقاً به واژگونگی اخلاقی منتهی می‌شد، امروز راه گریز از آن باشد؟

من نمی‌خواهم در این مسأله کاوش کنم. حقیقت این است که ما امروز به فراسوی نیهیلیسم رسیده‌ایم، گر اینکه نقطه‌ای که به آن رسیده‌ایم مشابه نقطه‌ای است که قبلاً در آن بودیم. ما نمی‌توانیم امکانات خلاق را پیش کنیم که آدیان ممکن است به یاری آن به کشف راهی که دوباره به نیهیلیسم نینجامد، کامیاب شوند. ولی یک امکان شایان ذکر است. شاید خیزش وجدان سیاسی روشن‌بین‌تری بتواند به گریز کنونی ثبات بدهد. تصورپذیر است که به گونه‌ای منطق تعلیقی دست یابیم مانند آنچه خوشبختانه انگلستان و امریکا را در جاده منتهی به فاجعه آنقدر عقب نگهداشت. دور نیست که این حالت همان‌گونه که در انگلستان به دست آمد، این بار نیز حاصل شود. جنگهای مذهبی اروپا در اواسط سده هفدهم به انگلستان رسید، و سالها این کشور گرفتار آشوب و تفرقه بود. یک پادشاه گردن زده شد و پادشاه دیگر خلع شد. ولی مصالحه سال ۱۶۸۸ و حق درخواست رسیدگی از شاه یا مجلس و نظریه جان لاک به این تعارضات پایان داد و برای نخستین بار پس از ظهور مسیحیت، شالوده جامعه‌ای را در انطباق با اصل سکولاریسم استوار کرد. حقوق و مناسبات شهروندی و مدنی بر کشمکشهای مذهبی غلبه کرد و جامعه‌ای بنیاد شد پویا و پرتحرک، ولی متحد. آیا ممکن نیست اروپا این کار بزرگ را تکرار کند؟ آیا ممکن نیست از فاجعه‌های چهل سال گذشته پند بگیریم و نوعی مشارکت مدنی و شهروندی ایجاد کنیم که اصل وحدت‌دهنده در آن تصمیم به اصلاحات مستمر باشد، و پویایی و تحرک ما را شناخت این نکته از سرکشی باز دارد که افراط و تدریج هر لحظه‌ای که بخواهیم اصول آن را دقیقاً به اجرا بگذاریم، دوباره ما را گرفتار فاجعه خواهد کرد؟

ممکن است چنین شود. اما نظریه پردازی در این زمینه روا نیست، زیرا از اینجا به بعد اندیشه باید به جامعه عمل درآید.

فاشیسم*

موسولینی (۱۸۸۳-۱۹۴۵) دیکتاتور ایتالیایی نیاز به معرفی ندارد. نظامی که او بنیاد نهاد و به آن فاشیسم نام داد، در نیم قرن گذشته وجه تسمیه بسیاری از رژیم‌های خودکامه در سراسر جهان بوده است. موسولینی خود نظریه فاشیسم را در مقاله‌ای در دایرةالمعارف ایتالیا در ۱۹۳۲ تشریح کرد. چند سال بعد آن مقاله (با برخی تغییرات) به صورتی کتابی مستقل (که نام و نشان آن داده شده است) به ترجمه رسمی انگلیسی انتشار یافت. چون فاشیسم نیز مانند بسیاری اصطلاحات سیاسی دیگری آنکه اطلاع درستی از محتوای آن در دست باشد، غالباً فقط در مقام دشنام به کار می‌رود، مناسب دیدیم ترجمه گزیده‌ای از آن کتاب را به قلم بنیادگذار و متولی فاشیسم به نظر خوانندگان برسانیم تا همانندبها و ناهمانندیهای آن با بعضی رژیم‌های کنونی جهان آشکار شود.

ج. ف.

پس فهم بسیاری از جلوه‌های عملی فاشیسم، مانند تشکیلات حزبی و نظام آموزشی و انضباط، فقط با توجه به نگرش کلی آن به زندگی امکان‌پذیر است. فاشیسم فقط در دنیا به جنبه‌های سطحی و مادی نمی‌نگرد که انسان در آنها موجودی خودمحور و تنها تابع قوانین و غریزه‌های طبیعی جلوه‌گر می‌شود که او را به سوی زندگی خودپسندانه و لذت‌های آنی می‌رانند. فاشیسم نه تنها به فرد، بلکه همچنین به ملت و کشور می‌نگرد - افراد و نسل‌هایی که پیوندشان قانون اخلاق و

* Benito Mussolini, *The Doctrine of Fascism*, tr. E. Cope, third edition (Florence: Vallecchi publishers, 1938), pp. 10-25, 30-40, 49.

سته‌های اخلاقی است و رسالتی که چون نماینده غریزه حیات در دایره کوچکی از لذایت است، زندگی عالیتری را بر شالوده وظیفه می‌سازد: زندگی عالیتری آزاد از محدودیتهای مکان و زمان که فرد در آن می‌تواند به وجودی صرفاً معنوی و روحانی دست یابد که ارزش او در آن، با فداکاری و با مرگ، به ترک منافع خویش است...

فاشیسم می‌خواهد آدمیان فعال باشند و با تمام قوا به فعالیت بپردازند؛ می‌خواهد ایشان مردانه از مشکلات گریبانگیرشان آگاه و آماده برای رویارویی با آن باشند. بنا به تصویری که دارد، زندگی پیکاری است که هر کس از راه تجهیز خود به لحاظ جسمانی و اخلاقی و فکری و نیز با بهره‌مندی از صفات لازم برای دست یافتن به چنان مقامی، حتماً در آن به فتح جایگاهی بواقع شایسته خویش موفق می‌شود. نه تنها از برای فرد، بلکه برای ملت و کل بشر نیز چنین است. از اینجاست ارزش والای فرهنگ به تمام صورتهای آن، اعم از دینی و علمی و هنری، و نیز اهمیت استثنایی آموزش و پرورش. و باز از اینجاست ارزش ذاتی کار که آدمی به وسیله آن، طبیعت را رام می‌کند و به آفرینش جهانی انسانی از جنبه‌های اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و فکری کامیاب می‌شود.

این تصور مثبت از زندگی، آشکارا تصویری اخلاقی است. سراسر قلمرو واقعیت و همچنین فعالیت‌های بشری به منظور سیادت بر آن‌را دربر می‌گیرد. هیچ کرداری بیرون از دایره داوری اخلاقی نیست؛ هیچ فعالیتی را نمی‌توان از ارزشی محروم کرد که قصد و هدف اخلاقی به همه چیز می‌دهد. بنابراین، زندگی بر پایه تصور فرد فاشیست، باید جدی و بی‌پیرایه و توأم با ریاضت و مذهبی باشد؛ تمامی جلوه‌های آن در جهانی صورت می‌پذیرد که نیروهای اخلاقی آن‌را استوار نگاه می‌دارند و تابع مسؤولیتهای معنوی و روحانی است. فرد فاشیست زندگی آسوده و مرفه را به چشم خواری و بیزاری می‌نگرد و دون شأن خویش می‌داند.

تصور فاشیستی از زندگی، تصویری مذهبی است که، بر طبق آن، آدمی در چارچوب مناسبات دائمی خود با قانونی عالتر و در عین برخوردار از موهبت اراده‌ای عینی لحاظ می‌شود که از اراده فردی درمی‌گذرد و بالاتر می‌رود و او را به پایگاه عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی و روحانی ارتقاء می‌دهد. کسانی که چیزی بجز ملاحظات فرصت طلبانه در سیاست مذهبی رژیم فاشیستی نمی‌بینند، از فهم این معنا قاصرند که فاشیسم نه تنها نظامی حکومتی، بلکه از همه بالاتر نظامی فکری است...

نظام زندگی فاشیستی چون ضد فردگرایی است، اهمیت دولت را مورد تأکید قرار می‌دهد که نماینده خود آگاهی و کلیت انسان به عنوان موجودی تاریخی است، و فرد را فقط تا جایی قبول دارد که منافعش با منافع دولت منطبق باشد. فاشیسم مخالف لیبرالیسم کلاسیک است که در واکنش به حکومت مطلقه پدید آمد و وظیفه تاریخی اش به پایان رسید هنگامی که دولت بیانگر خود آگاهی و اراده مردم شد. لیبرالیسم به نام فرد، منکر دولت بود. فاشیسم حکم می‌کند به وجود حقوق دولت به عنوان مظهر جوهر حقیقی فرد. اگر بناست آزادی صفت انسانهای زنده و واقعی باشد و نه آدمکهایی که لیبرالیسم فردگرایانه در عالم مجزئات اختراع کرده و ساخته است، باید پذیرفت که فاشیسم مظهر آزادی است و یگانه آزادی که داشتش ارزش دارد، یعنی آزادی دولت و آزادی فرد در درون دولت. تصور فاشیستی از دولت همه چیز را دربر می‌گیرد، و خارج از آن، نه هیچ ارزش انسانی یا معنوی ممکن است وجود داشته باشد و نه، به طریق اولی، دارای قدر و قیمتی است. بدین ترتیب فاشیسم، توتالیتار [یا تمامت طلب] است، و دولت فاشیستی در مقام واحد جامعی که همه ارزشها را دربر می‌گیرد، سراسر زندگی مردم را مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دهد و می‌پروراند و قدرت بیشتر به آن می‌بخشد.

ملت که دولت مظهر آن است، موجودی زنده و اخلاقی است فقط تا جایی که در طریق ترقی سیر کند. بی‌کنشی و عدم فعالیت به معنای مرگ است. بنابراین، دولت نه تنها مظهر مرجعیت است و بر اراده‌های فردی فرمان می‌راند و به آنها شکل قانونی می‌دهد، بلکه همچنین قدرتی است که اراده خویش را بیرون از مرزهایش به منصفه ظهور می‌رساند و دیگران را وادار به احترام به آن می‌کند و عملاً شواهدی از خصلت عام تصمیمات خود به دست می‌دهد که از جهت رشد و بالندگی آن ضروری است. این امر مستلزم سازماندهی و گسترش طلبی، اگر نه بالفعل به هر حال به طور بالقوه، است... مختصر آنکه فاشیسم نه فقط مقنن، و نه تنها بنیادگذار نهادهاست، بلکه مربی است و مروج زندگانی معنوی. هدفش نه تنها قالب‌گیری مجدد صورتهای مختلف زندگی، بلکه همچنین شکل دادن به محتوای زندگی و به انسان و به شخصیت و ایمان اوست. بدین منظور، فاشیسم انضباط جاری می‌کند و مرجعیت و اقتدار خویش را به کار می‌گیرد و در ذهنها داخل می‌شود و بی‌چون و چرا فرمان می‌راند. به این جهت بوده که وحدت و استحکام و عدالت را شعار خود قرار داده است... هرکس زحمت خواندن مجدد صورت مذاکرات نشستهایی را بر خود هموار

کند که در آنها «جمعیت‌های متحد رزمنده»^۱ تأسیس شدند، خواهد دید که آنجا اثری از نظریه نیست، و آنچه هست سلسله اشارات و رهنمودها و پیش‌بینی‌هایی است که پس از آزاد شدن از بند آشفته‌فکری‌های اجتناب‌ناپذیر معاصر، بناست در ظرف چند سال پرورانده و تکمیل شود و به‌صورت یک‌رشته مواضع نظری درآید و فاشیسم را به‌مقام آموزه‌ای سیاسی غیر از تمام آموزه‌های گذشته و کنونی برساند.

من در آن زمان گفتم که «اگر بورژوازی می‌پندارد ما سپر بلای آن خواهیم بود، سخت در اشتباه است. ما باید به‌سوی مردم برویم... ما می‌خواهیم طبقه کارگر به‌مسئولیت‌های مدیریت خو بگیرد تا پی ببرد که گرداندن یک مؤسسه صنعتی یا بازرگانی کار آسانی نیست... ما با تعلل و دفع‌الوقت و اقدامات پیشگیرانه در دفاع از وضع موجود، چه در زمینه فنی و چه در قلمرو معنوی، خواهیم جنگید... اکنون که راه گرفتن جای رژیم باز است، نباید ترس به‌خود راه دهیم. باید به‌پیش یورش ببریم؛ باید وقتی رژیم فعلی برافتاد، جای آن‌را بگیریم. جانشینی حق ماست، زیرا ما کشور را تشویق به‌ورود به‌جنگ کردیم و به‌پیروزی رهنمون شدیم... برگزیدن نمایندگان سیاسی به‌صورت‌های موجود نمی‌تواند ما را راضی کند؛ ما می‌خواهیم صاحبان همه منافع جداگانه مستقیماً نماینده انتخاب کنند... ممکن است ایراد بگیرند که این برنامه مستلزم بازگشت به‌اصناف است. ولی چه باک!... بنابراین، من امیدوارم که این مجمع خواستهای اقتصادی سندیکالیسم ملی را بپذیرد...»

فاشیسم قطعاً و مطلقاً با لیبرالیسم، چه در سیاست و چه در اقتصاد، مخالف است. نباید به‌منظور رسیدن به‌هدف در مناقشات فعلی، در اهمیت لیبرالیسم قرن نوزدهم مبالغه کرد. ما نباید یکی از بسیاری نظریه‌هایی را که در آن قرن رونق یافت بگیریم و از آن برای امروز و فردای آدمی تا ابد، مذهب بسازیم. این خود نشانه‌ای [از حقیقت امور] است که در سراسر قرن نوزدهم، لیبرالیسم به‌مردم بسیار متمدنی مانند آلمانی‌ها بکل ناشناخته بود، به‌استثنای تنها یک مورد که به «پارلمان خنده‌آور فرانکفورت» معروف شد و بیش از یک فصل دوام نکرد. آلمان بیرون از چارچوب لیبرالیسم و در ضدیت با آن به‌وحدت ملی دست یافت. لیبرالیسم با خلق و خوی مردم آلمان بیگانه به‌نظر می‌رسد که ذاتاً و اساساً طالب حکومت فردی‌اند. لیبرالیسم

۱. Fasci di Combattimento. جمعیتها یا اتحادیه‌هایی که موسولینی و عده‌ای نامتجانس از تندروها و رزمندگان سابق جنگ جهانی اول روز ۲۳ مارس ۱۹۱۹ در شهر میلان تأسیسشان را اعلام کردند. (مترجم)

مقدمه تاریخی و منطقی هرج و مرج است. مراحل سه گانه دستیابی آلمان به وحدت عبارت بودند از جنگهای ۱۸۶۴ و ۱۸۶۶ و ۱۸۷۰ به سرکردگی «لیبرالهایی» مانند مولتکه^۱ و بیسمارک. اگر نقش لیبرالیسم در ایجاد وحدت ایتالیا با خدمات ماتسینی^۲ و گاریبالدی مقایسه شود که لیبرال نبودند، دیده خواهد شد که نقشی بسیار ناچیز بوده است. اگر مداخله فرد غیر لیبرالی مانند ناپلئون سوم نبود، ما اکنون ایالت لُمباردیا را نداشتیم؛ و اگر دخالت فرد غیر لیبرال دیگری همچون بیسمارک در سادُوا^۳ و سِدان^۴ نبود، به احتمال بسیار قوی در ۱۸۶۶ ناحیه ونتسیا^۵ به دستمان نمی افتاد و در ۱۸۷۰ وارد شهر رم نمی شدیم...

اما سر باز زدن فاشیسم از پذیرش سوسیالیسم و دموکراسی و لیبرالیسم نباید حمل بر آن شود که مستلزم تمایل به واپس راندن جهان به مواضع پیش از ۱۷۸۹ [یعنی انقلاب کبیر فرانسه] است. سلطنت مطلقه و حکومت کلیسا متعلق به گذشته است. امتیازات ویژه فئودالی و تقسیم جامعه به کاستهای بسته و محصور، کارش تمام و مرده است. تصور فاشیستی از اقتدار و مرجعیت هیچ وجه مشترکی با دولت پلیسی ندارد. دولت اهل کشور را برای شهروندی تربیت می کند، از رسالتشان آگاهشان می سازد، به وحدت سوقشان می دهد؛ عدالتش میان منافع متغایر شهروندان هماهنگی به وجود می آورد؛ خودش پیروزیهای فکری در قلمرو علم و هنر و حقوق و همبستگی انسانی را به نسلهای آینده می رساند؛ مردمش را از مرحله زندگی بدوی قبیله ای به فراخنای حکومت امپراتوری، یعنی بالاترین جلوه قدرت انسانی، بالا می برد. دولت خاطره کسانی را که برای تضمین امنیتش یا اطاعت از قوانینش جان خود را فدا کردند به نسلهای آینده منتقل می کند؛ برای آیندگان

۱. Helmuth von Moltke (۱۸۹۱-۱۸۰۰). سردار آلمانی که ارتش پروس را با حمایت بیسمارک از نو سازمان داد و پرمیاست ستاد کل رسید و آن کشور را در جنگهایش با دانمارک (۱۸۶۴)، با اتریش (۱۸۶۶)، و با فرانسه (۷۱-۱۸۷۰) به پیروزی رسانید. (مترجم)

۲. Giuseppe Mazzini (۱۸۷۲-۱۸۰۵). مهن پرست ایتالیایی که با گاریبالدی همکاری داشت و در راه وحدت آن سرزمین زحمات فراوان کشید. (مترجم)

۳. Sadowa. دهکده ای در چکسلواکی که ارتش اتریش در آن در ۱۸۶۶ از پروس شکست خورد. (مترجم)

۴. Sedan. شهری در شمال شرقی فرانسه که پروس در ۱۸۷۱ ارتش فرانسه را در آن شکست قطعی داد و ناپلئون سوم امپراتور فرانسه را به اسارت گرفت. (مترجم)

5. Venezia

سرمشق و نمونه به دست می دهد و نام سردارانی را که سرزمینش را گسترش بخشیدند و نوابی را که نام آورش ساختند ثبت و ضبط می کند. هر وقت احترام به دولت کاستی بگیرد و گرایشهای متلاشی کننده و گریز از مرکز افراد و گروهها چیرگی یابد، ملتها گام در راه انحطاط و تباهی می گذارند...

لیبرالیسم به معنای فردگرایی است، ولی فاشیسم جمع را اصل قرار می دهد. دولت فاشیستی، آفریده ای یکتا و بدیع است. انقلابی است نه ارتجاعی، زیرا از پیش چاره پیدا می کند برای برخی از مشکلات عام که در زمینه سیاست در نتیجه از هم پاشیدگی احزاب و غصب اختیارات به وسیله پارلمانها و بی مسؤولیتی مجامع [قانونگذاری] پیش آمده است، و در قلمرو اقتصاد در اثر وظایف متعدد و روزافزونی پدید می آید که اتحادیه های کارگری و انجمنهای بازرگانی با همه توافقات و منازعاتشان بر عهده می گیرند و هم در سرمایه داران و هم در کارگران تأثیر می گذارد، و در حوزه اخلاق ناشی از نیازی است که به نظم و انضباط و اطاعت از اصول اخلاقی میهن پرستی احساس می شود.

فاشیسم می خواهد دولت نیرومند و زنده و بنیادشده بر شالوده مستحکم پشتیبانی مردم باشد. دولت فاشیستی خواستار فرمانروایی بر حیطه اقتصاد مانند همه حوزه های دیگر است؛ و به وسیله نهادهای شراکتی و اجتماعی و آموزش خود، و به یاری تمام نیروهای سیاسی و اقتصادی و معنوی ملت که همه همگروه و متشکل شده و در سراسر دولت گسترش یافته اند، با اقدامات خویش در اقصا نقاط کشور تأثیر بگذارد و تأثیرش احساس شود...

امروز من بر این اعتقادم که فاشیسم اندیشه و آموزه و واقعیتی جهانگیر است؛ از جهت نهادهای خاصش ایتالیایی است، ولی به دلیل ماهیتش سراسر جهان را دربر می گیرد. از این رو، همه کس می تواند اروپایی را پیش بینی کند که آموزه و عمل فاشیسم سرچشمه الهام نهادهایش باشد؛ به تعبیر دیگر، اروپایی متوسل به چاره های فاشیستی برای مشکلات گریبانگیر دولت امروزی، دولت قرن بیستم که با دولتهای پیش از ۱۷۸۹ و با دولتهای تشکیل شده بلافاصله پس از آن تاریخ، بسیار تفاوت دارد. فاشیسم امروز به نیازهای جهانی پاسخ می دهد.

مرامانه ارتجاع*

مرز میان محافظه کاری و ارتجاع نیز مانند میهن دوستی و ناسیونالیسم، همیشه روشن نیست. — یا شاید گناه از سرشت آدمی است که کسانی که در جوانی محافظه کار بوده اند با گذشت ایام رفته رفته به ارتجاع می گرایند. نمونه چنین کسان، ونستل نیپوموک لوتسار پرنس (به آلمانی، فورشت) فون مترنیخ (۱۸۵۹-۱۷۷۳) وزیر خارجه کاردان و توانای اتریش است که از ۱۸۰۹ تا ۱۸۴۸ در آن سمت بود. مترنیخ از سیاستمداران نامدار قرون جدید اروپاست که بویژه در دوره ناپلئون بناپارت نقش محوری در تنظیم دیپلماسی دولتهای معظم آن قاره داشت و کشورش را به قدرت و شوکت رسانید و در کنگره وین پس از سقوط ناپلئون بازیگر و مهارتی که به کار برد جغرافیای سیاسی اروپا را تا دهها سال بعد دگرگون ساخت. مترنیخ سخت با اندیشه های انقلابی و آزادیخواهانه مخالفت می ورزید و همواره در حفظ نظم موجود می کوشید. برای سرکوب افکار جدید نشأت یافته از اصول انقلاب کبیر فرانسه از گماشتن جاسوس و خبرچین و استفاده از سانسور و روشهای پلیسی روی گردان نبود. این اقدامات چند سال با موفقیت قرین بود، اما آشوبهای سال ۱۸۳۰ و بخصوص انقلابهای ۱۸۴۸ (همان سالی که مارکس و انگلس بیانیه کمونیستی را انتشار دادند) سرانجام

* Peter Viereck, *Conservatism from John Adams to Churchill*, (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Co., 1965), pp. 134-136.

متنی که نویسنده کتاب از مترنیخ نقل کرده است و ترجمه آن اکنون به نظر می رسد، از منبع زیر گرفته شده است:

Klemens fürst von Metternich, *Memoirs*, 5 vols., London 1880, New York, 1881; III, 458 ff.

او را به چهره‌ای منفور مبدل ساخت و مجبور به استعفا کرد. مترنخ به نظریه و نظریه‌پردازی نیز توجه وافر داشت و خود مطالبی در این زمینه می‌نگاشت. متنی که اکنون می‌خوانید بیانگر مرام سیاسی اوست که در نامه‌ای سرّی به تاریخ ۱۵ دسامبر ۱۸۲۰ برای تزار الکساندر اول به روسیه فرستاده است. (عنوان مقاله در ترجمه فارسی افزوده شده است).

ع. ف.

پادشاهان باید احتمال بقای عاجل خویش را به حساب بگیرند؛ احساسات شورانگیز ناگهان به‌فوران درمی‌آید... تنها دو عامل هستند که همه نیرویشان را نگاه می‌دارند و قوای برابر دارند و تأثیر فناپذیرشان هرگز از کار باز نمی‌ماند. یکی دستورهای اخلاقی است، خواه دارای جنبه مذهبی و خواه اجتماعی؛ و دیگری ضرورت‌های ناشی از محل... هر کوششی برای انحراف از این دو پایگاه... دولت را به تشنج خواهد کشاند... پیشرفت فکر و ذهن انسان در سه قرن اخیر فوق‌العاده سریع بوده است. شتاب این پیشرفت بیش از رشد حکمت و فرزانیگی (یعنی تنها وزنه توازن در برابر شور و احساسات و خطا) بوده است، و، بنابراین، انقلاب (که زمینه آن را نظام‌های [فکری] نادرست، یعنی خطاهای مرگبار دامنگیر بسیاری از نامدارترین شهریان نیمه دوم قرن هجدهم، آماده ساخته‌اند) سرانجام به وقوع پیوسته است...

شر خطرناکی که محتمل است جامعه را از ثمرات تمدن حقیقی محروم سازد... و در حال حاضر اینهمه افراد را از راه راست منحرف می‌کند همین است، زیرا اکنون به احساسی همه‌گیر مبدل گشته است. مذهب و اخلاق و قانونگذاری و اقتصاد و سیاست و مدیریت همه امروز همگانی شده و در دسترس همه کس قرار گرفته است. دانش بظاهر فقط از راه الهام به دست می‌آید؛ گستاخان تجربه را به هیچ نمی‌خرند؛ ایمان را هیچ می‌شمارند؛ و جای آنرا به اعتقادی ظاهری و فردی می‌سپارند و، برای رسیدن به چنین اعتقادی، نیاز به هیچ گونه تحقیق و مطالعه نمی‌بینند؛ زیرا این وسایل نزد کسی که خویشتن را به یک نظر توانا به احاطه بر کلیه مسائل و واقعیات می‌داند بيمقدارتر از آن است که شایان اعتنا باشد. قانون در چشم ایشان به هیچ نمی‌ارزد، زیرا خود سهمی در ایجاد و وضع آن نداشته‌اند، و دون شأن

همچو کسانی است که حدودی را که نسلهای بی فرهنگ و نادان معین کرده‌اند مرعی دارند. قدرت در خود ایشان متمکن است؛ بنابراین، چرا باید به چیزی گردن نهند که تنها به حال محرومان از نور عقل و معرفت سودمند بوده است؟

آن که به این قانقاریای اخلاقی مبتلا شده، عمدتاً طبقه متوسط جامعه بوده است، و سران واقعی حزب در میان افراد آن یافت می‌شوند. موضوع برای توده عظیم مردم هیچ جاذبه‌ای ندارد... مردم می‌دانند که خوشترین چیز برای آنان چیست: این است که بتوانند به فردا مطمئن باشند... حکومتها نباید هنگام مستقر ساختن اصل ثبات، به هیچ وجه از نضج دادن به آنچه خیر در آن است غافل بمانند... باید همه حکومتها در تمام کشورها بر ضد فرقه گرایی همپیمان گردند. پایه سیاسی که اکنون باید به منظور نجات جامعه از ویرانی مطلق تعقیب شود اتحاد پادشاهان است...

دنیا می‌خواهد واقعیتهای مطابق موازین عدل بر آن حکومت کنند، نه الفاظ و تئوریه‌ها؛ نخستین نیاز جامعه به این است که مرجعی نیرومند نگهدار آن باشد (مرجع فاقد نیروی واقعی شایسته این نام نیست)، نه اینکه خود بر خویشتن حکم براند. اگر مقایسه‌ای کنیم میان تعداد رقابتهای احزاب در حکومتهای مختلط از یک سو، و شمار شکایات بحق معلول انحراف و اختلال قدرت در دولتهای مسیحی از سوی دیگر، مقایسه به سود نظریه‌ها و تعالیم جدید تمام نخواهد شد. نخستین و بزرگترین دلمشغولی اکثریت عظیم مردم در هر ملتی ثبات و اجرای بی وقفه قوانین است، نه هرگز تغییر آنها. از این رو، حکومتها باید حکومت کنند. باید شالوده نهادها را نگهدارند... باید در حفظ اصول مذهبی به صورت پاک و خالص آنها بکوشند و نگذارند ایمان دینی آماج حمله قرار گیرد و اخلاق بر طبق اصل پیمان اجتماعی^۱ یا رویاهای فرقه گرایان نادان مورد تعبیر و تفسیر واقع شود. حاصل کلام اینکه پادشاهان بزرگ باید اتحاد خویش را استحکام بخشند... و پدروار و حمایتگر تنها اخلاک‌گران در آرامش عمومی را تهدید کنند.

۱. social contract. کنایه‌ای است به تعالیم ژان ژاک روسو و پیروان آن مکتب. (مترجم)

اندیشه انقلابی مارکس *

انگلس هنگامی که با یار دیرین خویش، کارل مارکس، بر سر مزار او در گورستان های‌گیت^۱ [در لندن] وداع می‌کرد، در وصف وی گفت که مارکس «در درجهٔ اول، انقلابگر» بود. در این کلام، خلاصه و چکیدهٔ راستین وجود مارکس، چه به‌عنوان فرد و چه در مقام متفکر، بیان شده است. مارکس در درجهٔ اول، نظریه‌پرداز انقلاب بود. اندیشهٔ انقلابی، شالودهٔ بنایی بود که او در عالم نظر برپا کرد. مارکسیسم به‌نحوی که به‌دست او و به‌یاری انگلس ساخته و پرداخته شد، ماهیتاً نظریه و برنامه‌ای برای انقلاب بود.

اما بسیاری تعلیم بوده‌اند که برای جنبشهایی که به‌نام و برای عملی کردن آنها براه افتاده‌اند به‌صورت ایده‌ئولوژی درآمده‌اند، و با اینهمه همیشه آشکار نکرده‌اند که از چه منبعی الهام گرفته‌اند. مارکسیسم نیز چنین بوده است و در اوقات مختلف، به‌اصطلاح لنین، «روح انقلابی» خود را از دست داده است. چنین شد در مارکسیسم تجدیدنظرطلبانه ادوارد برنشتاین^۲ که به‌خاطر سوسیالیسم تکاملی^۳ از نظریهٔ انقلابی مارکس دست شست، و همچنین -ولو نه به‌این آشکاری- در مارکسیسم سوسیال دموکراتیک و مکتبی کارل کاوتسکی^۴ که وفاداری او به‌انقلابگری مارکسیستی با ترک آن در عمل توأم شد. چنین مغایرتی -ولو نه به‌این نحو بارز-

* Robert C. Tucker, «The Marxian Revolutionary Idea.»

1. Highgate Cemetery

۲. Eduard Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲). نویسنده و سیاستمدار سوسیال دموکرات آلمانی. (مترجم)

3. evolutionary socialism

۴. Karl Kautsky (۱۸۵۴-۱۹۳۸). نویسندهٔ سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

کم کم در مارکسیسم امروزی شوروی نیز آشکار می شود* که هواخواهان و مروجان آن از این جهت به مارکسیستهای مکتبی یک نسل پیش آلمان شباهت پیدا کرده اند که، از یک سو، سخن از انقلابگری مارکسیستی می گویند و، همزمان از سوی دیگر، به تعقیب سیاستی بنسبت غیرانقلابی سرگردمند. ولی تمام این نمونه های زوال و کاستی تکرانه انقلابی در جنبشهای مارکسیستی، متعلق به سرگذشت مارکسیسم پس از مرگ بنیانگذار آن است. موضوع سخن مادر اینجا، مارکسیسم خود مارکس است که جهان بینی مردی انقلابگر بود.

این کیفیت از اول در زندگی و فعالیت های فکری مارکس وجود داشت. نخستین عمل مستقل مارکس در نظریه پردازی، در حواشی رساله دکتری او به سال ۱۸۴۱ صورت گرفت که در واقع مقاله ای بود در باب ضرورت دگرگون سازی کامل و انقلابی جهان برای «تحقق بخشیدن به فلسفه»، یعنی فلسفه هگل در خصوص رسانیدن انسان به مقام خدایی در تاریخ. بنابراین، به یک معنا می توان چنین گفت که مارکس حتی پیش از گرویدن به سوسیالیسم یا کمونیسم، معتقد به انقلاب جهانی بود، و سوسیالیسم یا کمونیسم را یک سال و اندی بعد پذیرفت که موفق به یافتن راهی برای جذب آن در فلسفه انقلاب جهانی شد، فلسفه ای که به عنوان یکی از فیلسوفان هگلی جوان بتدریج ابداع کرده بود. مارکسیسم ثمره تزاج این دو عنصر بر طبق جریان فکری ثبت و ضبط شده در دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ بوده است که با انتشار آن در قرن بیستم، دوره جدیدی در تحقیقات راجع به مارکس در غرب آغاز شد.

پس مارکسیسم به عنوان یکی از انواع نظریات سوسیالیستی، از اندیشه انقلاب تفکیک پذیر نبود. در مارکسیسم، تصور بر این بود که سوسیالیسم یا کمونیسم (دو اصطلاحی که همیشه در آثار مارکس و انگلس کمابیش متساویاً بکار می روند) عبارت از وضعی از بیخ و بن جدید در دنیا و برای انسان در دنیا است که جز به وسایل انقلابی قابل حصول نیست. مطابق آنچه در بیانیه کمونیستی گفته شده، جریانهای عمده اندیشه سوسیالیستی در گذشته، و بیشتر نهضت های سوسیالیستی پیشین،

* این مقاله پیش از فرو ریختن اتحاد جماهیر شوروی نوشته شده است. (مترجم)

1. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*.

ماهیتاً اصلاح طلب بوده اند نه انقلابی، و آنچه مایه امتیاز مارکسیسم از آنها می شود، تلاش برای ایجاد وضعی است که گفتیم.

تصور انقلاب تقریباً در هر چیزی که مارکس نوشته، وجود دارد. محور نظری آثار فلسفی اولیه او است. ترجیح بند جدلنامه های سیاسی بزرگ او درباره رویدادهای ۱۸۴۸ و کودتای لویی بناپارت و کمون پاریس است. عامل شکل دهنده به تمامی سخنان وی در خصوص استراتژی و تاکتیکهای نهضت کمونیستی است. موضوع کلام او در مکاتبات و سیمش با انگلس و دیگران است. بعلاوه، کار اصلی او، سرمایه، و آثار دیگرش در زمینه اقتصاد، همه عمدتاً در بیان اصول اقتصاد سیاسی انقلاب و پژوهشی راجع به شروط خودبراندازی سرمایه داری به شیوه انقلابی است. از این رو، انقلاب، به معنای اساسی، بن مایه عمده افکار مارکس است، و شرح اندیشه انقلابی مارکس به صورت کامل در حقیقت مساوی خواهد بود با شرح خود مارکسیسم به عنوان دستگاهی نظری.

نتیجه اینکه ابعاد معنایی اندیشه انقلابی مارکس به تعداد ابعاد خود مارکسیسم است. انقلاب، نزد مارکس، پدیداری اجتماعی و اقتصادی و تکنولوژیک و سیاسی و حقوقی و ایده نولوژیک است. حتی، از جهتی خاص، پدیداری طبیعی است، زیرا متضمن تملک جهان اشیاء مادی است که به دست انسان ساخته شده و مارکس در آثار اولیه خویش آنرا «طبیعت انسانی» یا «طبیعت محصول تاریخ» می نامد. بعلاوه، انقلاب به معنای دگرگون سازی خود آدمی است. به نوشته مارکس: «کل تاریخ چیزی نیست مگر دگرگون سازی مستمر فطرت آدمی^۱». او بویژه انقلاب کمونیستی آینده را سرچشمه دگرگونی اساسی انسان یا «تغییر خویشتن [آدمی]» می شمارد، و در اینجا می رسیم به ابعاد اخلاقی و مذهبی اندیشه انقلابی مارکس. و سرانجام اینکه انقلاب، به نظر مارکس، مقوله ای تاریخی است. نظریه انقلابی او سراسر در چارچوب برداشت مادی وی از تاریخ گنجانیده شده است. نظریه مارکس درباره جامعه، نظریه جامعه در متن تاریخ است؛ و نظریه وی راجع به انقلاب، نظریه ای در باب دگرگونیهای جامعه در سیر تاریخ، یا نظریه ای در خصوص خود تاریخ به معنای تکامل انقلابی آدمی است.

1. Marx, *The Poverty of Philosophy* (Chicago), p. 160.

بنابراین، باسانی می‌توان درک کرد که چرا بیشتر نوشته‌های مارکسیستی و آثاری که دربارهٔ مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای انقلابی نگاشته شده، دارای نوعی جهت‌گیری سیاسی است. مارکسیستها، از خود مارکس و انگلس به این طرف، عمیقاً متوجه جنبهٔ سیاسی انقلاب بوده‌اند، و بسیاری از کسانی نیز که در اندیشهٔ مارکسیستی پژوهش کرده‌اند به همین جنبه توجه داشته‌اند. شدت - یا به هر حال، نشانهٔ - این تمایل از اینجا مشهود می‌شود که رسالهٔ اصلی لنین در باب نظریهٔ مارکسیستی انقلاب، موسوم به دولت و انقلاب^۱، تقریباً یکسره به انقلاب به عنوان پدیداری سیاسی اختصاص دارد. البته در اهمیت فوق‌العادهٔ این جنبهٔ اندیشهٔ انقلابی مارکس جای شبهه نیست، زیرا، به عقیدهٔ او، هر گذر انقلابی از یک عصر اجتماعی به عصر بعد متضمن انقلابی سیاسی - یعنی برانداختن دولت موجود و تسخیر قدرت سیاسی به دست طبقهٔ انقلابی - است. ولی، در اندیشهٔ مارکس، لب لباب جریان انقلاب این نیست، و در اینجا برمی‌خوریم به تفاوتی میان او و لنین از نظر محل تأکید. لنین بالاترین اهمیت را، چه از حیث نظری و چه از جهت عملی، به جریان سیاسی انقلاب می‌دهد. اما مارکس بی‌آنکه هرگز بعد سیاسی را دست کم بگیرد، همیشه انقلاب اجتماعی را واقعیت اساسی انقلاب می‌داند. انقلاب چند بار در نوشته‌های مارکس به جریان زایمان تشبیه شده است. یکی از ارکان این تشبیه این است که انقلاب جریانی زنده تلقی می‌شود که، در نتیجهٔ آن، جامعه‌ای جدید به دنیا می‌آید. انقلاب سیاسی صرفاً واقعهٔ خطیری است که در نقطهٔ اوج این جریان حادث می‌شود. بنابراین، مسألهٔ عمده‌ای که باید اینجا دربارهٔ آن بحث شود این است که مقصود مارکس از انقلاب اجتماعی چیست.

کاوتسکی در ۱۹۰۲ کتاب کوچکی به نام انقلاب اجتماعی^۲ نوشت که تأثیری معتدبه در اذهان گذاشت، و در پاسخ به سؤال ما از نظر مارکسیستهای مکتبی آلمان، انقلاب اجتماعی را چنین تعریف کرد: «تسخیر قدرت سیاسی به دست طبقه‌ای قبلاً زیر دست، و دگرگون‌سازی روبنای قانونی و سیاسی جامعه، بویژه از جهت مناسبات مربوط به مالکیت...» کاوتسکی خود خاطر نشان ساخت که این نظر او از

1. V. I. Lenin, *State and Revolution* [1917].

2. K. Kautsky, *The Social Revolution* (1913).

نظر مارکس به نحوی که در پیشگفتار معروف نقد اقتصاد سیاسی آمده، «محدودتر» است^۱، اما نگفت که نظری سطحی نیز هست. درست است که نشستن یک طبقه به جای طبقه‌ای دیگر یکی از لوازم ذاتی انقلاب اجتماعی بنا به تعبیر مارکس است، اما این فرمول جوهر معنای آن قسم انقلاب را نمی‌رساند. برای اینکه بدانیم مسأله را چگونه به نحوی وافی به مقصود صورت‌بندی کنیم، باید اول به تصور مارکس از جامعه بپردازیم.

مارکس جامعه‌شناس از مارکس‌تئوریسین تاریخ جدایی‌پذیر نیست. عقایدی که در نوشته‌های دوره پختگی خود وی و آثار انگلس درباره جامعه بیان شده است، از هر بابت مبتنی بر اصول مأخوذ از برداشت مادی تاریخ است. یکی از جلوه‌های این عقیده این است که مارکس در نظریات اجتماعی خویش با اینکه وجود جوامع را از نظر ملی قبول دارد، ملیت را واحد بنیادی جامعه نمی‌داند. به نظر او، واحد حقیقی اجتماعی، «نوع» بشر، یعنی جمیع افراد انسان در هر مرحله معینی از رشد آن است. هر کدام از این مراحل، یک عصر اجتماعی است که «تشکل اجتماعی»^۲ خاصی حاکم بر آن است. هیچ یک از جوامع ملی - مانند جامعه آلمان یا انگلستان یا فرانسه - چیزی نیست مگر جلوه ملموس و واقعی کل جامعه انسانی در هر عصر معین، هر چند ممکن است مصداقی از آن باشد که الگوی عمومی تشکل اجتماعی موجود یا در حال پدید آمدن را به آشکارترین وجه و در پخته‌ترین مرحله تکاملی آن نمایش دهد. مثلاً، مارکس جامعه انگلیسی هم‌عصر خود را بالاترین نمونه و پیشرفته‌ترین شکل «جامعه بورژوازی» عصر جدید می‌دانست که همه‌جا در آستانه ظهور بود. او معتقد بود که این تشکل اجتماعی بورژوازی یا سرمایه‌داری که در سراسر جهان روز بروز بیشتر تفوق پیدا می‌کند، از جهت تاریخی دنباله تشکلهای اجتماعی فئودالی و باستانی و آسیایی است که هریک در روزگار خود شکل فائق و متداول جامعه انسانی بوده است. یکی از نتایجی که در نظریه مارکس درباره انقلاب بر این امر مترتب می‌شود این است که او همیشه هر انقلاب اجتماعی را دارای دامنه‌ای عمومی و رویدادی در تاریخ جهان می‌بیند. فلان انقلاب ممکن است،

1. *Ibid.*, pp. 6, 8-9, 27.

2. social formation

مانند انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۸۹، اینجا یا آنجا در سطح ملی روی دهد؛ اما هر واقعه‌ای از این قبیل در واقع جلوه‌ای جزئی و محلی از جریان جهانی انقلاب است. به نظر مارکس، هر انقلاب اجتماعی، انقلابی جهانی است.

برداشت مادی از تاریخ، پایه و اساس هر جنبه دیگر جامعه‌شناسی مارکس است. به عقیده او، انسان ذاتاً موجودی مولد و تاریخ بشر «تاریخ تولید» است و، بنابراین، جامعه ماهیتاً نظامی تولیدی است. واقعیتی که به جامعه قوام می‌دهد این است که فعالیت تولیدی آدمی، بویژه تولید مادی که هرچیز دیگری وابسته به آن است، دارای ماهیت اجتماعی است. به عبارت دیگر، تولید، به نظر مارکس، نه تنها میان آدمی و طبیعت، بلکه همچنین بین خود آدمیان جریان می‌یابد. این «جریان اجتماعی تولید»، هسته مرکزی یا مغز جریان اجتماعی است. جامعه بشری در اساس جامعه تولید است، یعنی مجموعه‌ای از مناسبات که آدمیان در حین فعالیت تولیدی میان خویش برقرار می‌کنند. به تعبیر معروف مارکس در نقد اقتصاد سیاسی، مناسبات اجتماعی تولیدی، اساس (Basis, Grundlage) جامعه را تشکیل می‌دهند، و بر شالوده آنها روبنایی مرکب از نهادها ساخته می‌شود، و متناظر با آنها روحی اجتماعی پدید می‌آید که به «صورت‌های گوناگون ایده‌نولوژیک» (مانند دین و فلسفه و هنر و غیر آن) جلوه می‌کند.^۱

مارکس عقیده دارد که از اعصار اولیه تاکنون، جامعه تولیدی، جامعه‌ای دستخوش انقسام بوده است. مناسبات اجتماعی تولیدی، مناسباتی مربوط به مالکیت بوده‌اند بین کسانی که مستقیماً خودشان تولید می‌کرده‌اند و کسانی که به سبب تملک و در دست داشتن وسایل تولید، می‌توانسته‌اند محصول یا تولید اضافی تولیدکنندگان را به عنوان ملک خصوصی خویش تصاحب کنند. از این قبیل بوده‌اند بردگان و برده‌داران در جوامع باستانی، یا رعایا و نجبای زمیندار در جامعه فئودالی [قرون وسطا]، یا پرولترها و سرمایه‌دارها در جامعه بورژوایی امروز. در هریک از این موارد، مناسبات اجتماعی تولیدی، به اصطلاح مارکس، شکل خاصی از تقسیم کار (Teilung der Arbeit) برای تولید بوده است. مفهوم تقسیم کار در

1. Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I (Moscow: 1958), p. 363.

اندیشهٔ مارکسیستی به دو معناست. نخست، مراد از آن تخصص شغلی به همهٔ صورتهای مختلف آن است که اول از تقسیم کار به کار فکری و کار یدی، یا کار در شهر و کار در روستا، آغاز می شود. ولی غرض از تقسیم کار همچنین ممکن است، باصطلاح، «تقسیم اجتماعی کار» باشد، یعنی تقسیم کل جامعه به دو طبقه: طبقه ای که افراد آن در اقلیتند و کار نمی کنند ولی وسایل تولید در ملکیت آنهاست، و طبقه دیگری که اعضای آن کارگرند و اکثریت جمعیت را تشکیل می دهند. چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، مارکس معتقد است که اینگونه تقسیم اجتماعی کار همیشه تاکنون در تاریخ خصوصیت اصلی جامعهٔ انسانی بوده است. بالاترین جلوهٔ تقسیم کار، تقسیم طبقاتی جامعه است. به نوشتهٔ انگلس: «ریشهٔ بخش بندی [جامعه] به طبقات، قانون تقسیم کار است»^۱. مارکس نیز همین معنا را به تعبیری مشخص تر بیان می کند و می نویسد: «میلیونها خانواده از حیث زیستن تحت بعضی شرایط معیشتی که طرز زندگی و علاقه ها و فرهنگ ایشان را از سایر طبقات جدا می کند و آنان را در تضاد خصومت آمیز با طبقات مذکور قرار می دهد، همه یک طبقه تشکیل می دهند»^۲.

ماهیت تقسیم اجتماعی کار، موجب ساخت طبقاتی جامعه می شود. برای بیان مطلب بر حسب تعابیر مارکسیستی، ممکن است چنین گفت که ویژگی هر جامعه، «شیوهٔ تولید»^۳ (Produktionsweise) مخصوص به آن است. برعکس آنچه ممکن است تصور کرد، مفهوم شیوهٔ تولید که کلید اندیشهٔ مارکس است، دارای محتوای اجتماعی است نه تکنولوژیک، هر چند عنصری از تکنولوژی نیز در آن وجود دارد. شیوهٔ تولید مساوی با فنون تولیدی یا «نیروهای مولد» مادی نیست که تحت عنوان «وسایل تولید»^۴ (Produktionsmittel) از آنها یاد می شود. مقصود مارکس از شیوهٔ تولید، شیوهٔ متداول کار یا فعالیت تولیدی است که مقید به وضع یا وسایل موجود تولید باشد. چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، فعالیت تولیدی، نزد مارکس، منحصرأ ذاتاً فعالیتی اجتماعی است. بنابراین، شیوهٔ تولید معادل است با مناسبات اجتماعی تولیدی اگر پویایی یا تحرک آنها نیز ملحوظ شود، به علاوهٔ شرایطی که

1. F. Engels, *Anti-Dühring* (Moscow: 1947), p. 418.

2. Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York), p. 109.

3. mode of production

4. means of production

تکنولوژی ایجاد می‌کند. از این گذشته، تاکنون در طول تاریخ، مناسبات اجتماعی تولیدی همان شکل‌های پیاپی تقسیم کار در امر تولید بوده‌اند. به این جهت، شیوه‌های مختلف تولید را در طول تاریخ می‌توان شکل‌های گوناگون فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم کار توصیف کرد. پس در تاریخ تاکنون، تولید در چارچوب تقسیم کار همان شیوه عمومی تولید بوده است. به تعبیر انگلس: «شکل اساسی هر تولیدی در گذشته، تقسیم کار در جامعه و همچنین در هر مؤسسه تولیدی جداگانه بوده است».^۱

مدعای اساسی در جامعه‌شناسی مارکسیستی این است که آنچه تا امروز ویژگی هر جامعه‌ای در تاریخ بوده و به تمامی جنبه‌های متعدد آن شکل داده، ماهیت شیوه تولید مخصوص به آن بوده است به نحوی که هم‌اکنون تعریف شد. در جوامع باستانی، کاری که از بردگان کشیده می‌شد، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین خواجه و بنده، شیوه تولید بود؛ و در جامعه فئودالی [قرون وسطا] کاری که از رعیت کشیده می‌شد، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین نجبا و رعایا؛ و در جامعه بورژوایی معاصر، کاری که در ازای دستمزد کشیده می‌شود، یا فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین سرمایه‌داران و پرولترها. بحث مارکس و انگلس این است که معرف هر عصر اجتماعی و تعیین‌کننده خصلت جامعه در تمامی جلوه‌های روبنایی آن - اعم از مظاهر سیاسی و قانونی و فکری و دینی - شیوه فعالیت تولیدی بوده است. به نظر کسی که این‌طور فکر کند، هر جامعه‌ای در اساس مساوی با شیوه تولید آن است. مثلاً، مارکس در بحث از کار در ازای دستمزد می‌نویسد: «بدون آن، نه سرمایه‌ای وجود خواهد داشت، نه بورژوازی، و نه جامعه بورژوایی».^۲

نتیجه اینکه، بنا به تعریف مارکس، انقلاب اجتماعی به معنای دگرگونی شیوه تولید و، به تبع آن، دگرگونی کلیه عناصر فرعی و وابسته در جامعه است. پس، به این تعبیر، انقلاب فئودالی تغییری بود از کار کشیدن از بردگان به کار کشیدن از رعایا، و ثمره عمومی آن، رسیدن به جامعه فئودالی؛ به همین سان، انقلاب بورژوایی تغییری

1. Engels, *op.cit.*, p. 432.

2. Marx, *The Class Struggles in France 1848-1850* (New York), p. 42.

بود از کار کشیدن از رعایا به کار کشیدن در ازای دستمزد، و ثمره عمومی آن، رسیدن به جامعه بورژوازی. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که، از جهت تاریخی، انقلابهایی که بدینگونه در شیوه تولید و، همراه آن، در کل جامعه روی داده، به معنای دگرگونیهایی در هر شکل مشخص فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بوده است؛ انقلابهایی بوده در شیوه عمومی تولید بر اساس تقسیم کار در جامعه و جریان تولید، یعنی بر اساس تقسیم طبقاتی جامعه و تخصصهای شغلی.

مارکس سپس می‌آید بر سر جنبه تکنولوژیک نظریه خویش به‌نحوی که بیشتر به آن اشاره شد، و می‌گوید تاکنون در تاریخ، هر شیوه تولید مقید به ماهیت وسایل تولیدی موجود و وضع موجود تکنولوژی بوده است، و این معنا را به این تعبیر زنده بیان می‌کند که: «با آسیای بادی، جامعه‌ای خواهید داشت با خاوند فئودال؛ و با ماشین بخار، جامعه‌ای با سرمایه‌دار صنعتی»^۱. بنا به این نظریه، ظهور فلان تکنولوژی جدید و مجموعه‌ای از نیروهای تولیدی مادی نوین، بضرورت با ادامه فلان شیوه تولید مرتبط با تکنولوژی قدیمتر، منافات خواهد داشت. پیدایش فن جدید تولید دستی در کارگاه، منجر شد به انقلاب بورژوازی بر ضد کار کشیدن از رعیت و جامعه فئودالی، و به چیرگی کار در ازای دستمزد به عنوان شیوه نوین تولید انجامید.

مارکس همچنین بر این گمان است که در سرمایه‌داری نیز رسیدن از مرحله اولیه تولید با دست به مرحله بعدی تولید با ماشین در عصر انقلاب صنعتی، سبب پیدایش مجموعه تازه‌ای از نیروهای تولیدی، یعنی صنایع ماشینی جدید، شده است که با ادامه کار در ازای دستمزد در شیوه تولید کنونی منافات خواهد داشت، چرا که توسعه کامل نیروهای تولیدی جدید تحت نظام کار در ازای دستمزد امکان‌پذیر نخواهد بود. نتیجه‌ای که او پیش‌بینی می‌کند، برافتادن نظام کار در ازای دستمزد خواهد بود. او و انگلس، در ضمن چنین استدلالها، بسیاری از اوقات انقلاب اجتماعی را مساوی با رفع تعارض یا «تضاد» بین نیروهای مولد و مناسبات اجتماعی تولیدی، یا به معنای «طغیان» آن نیروها در برابر این مناسبات، معرفی می‌کنند.

این «طغیان» را نباید امری مکانیکی پنداشت. انقلاب اجتماعی از دگرگونیهای تکنولوژیک برمی خیزد، ولی، به عقیده مارکس، به صورت نهضت انقلاب اجتماعی-سیاسی تولیدکنندگان به عنوان افراد طبقه‌ای واحد، در عمل روی می دهد. خود نیروهای مادی مولد، یعنی ماشینها، نیستند که بر ضد شیوه تولید طغیان می کنند؛ انسانهای دست‌اندرکارند که سر به طغیان برمی دارند. قول به این امر مستلزم هیچ تناقضی از نظر مارکس نیست، زیرا او انسان کارگر را بالاترین نیروی مولد می داند. به نوشته او: «بزرگترین نیروی مولد از میان همه ابزارهای تولید، خود طبقه انقلابی است»^۱. در واقع، انقلاب چیزی جز به پا خاستن همین نیروی مولد نیست. قیام نیروهای مولد بر ضد مناسبات اجتماعی تولیدی موجود، در میدان اقتصاد به صورت پیکار طبقاتی متجلی می شود و به عمل سیاسی براندازی انقلابی دولت می انجامد. همانگونه که انقلاب لوکوموتیو تاریخ است، پیکار طبقاتی نیز لوکوموتیو انقلاب است.

اکنون باید پرسیم که طبقه تولیدکنندگان به چه انگیزه‌ای بر ضد فلان شیوه تولید و روبنای اجتماعی آن به پا می خیزند و در آن انقلاب ایجاد می کنند؟ یکی از انگیزه‌های مستقیم عمل انقلابی، بویژه در مورد پرولتاریای جدید، رنج و محنت ناشی از نیاز و فقر است. اما مارکس معتقد است که رضایت مادی فی حد ذاته هیچ‌گاه هدف واقعی طبقه انقلابی موجود نیست. در پیکار طبقاتی و انقلاب اجتماعی نیز مانند سراسر تاریخ، مسأله مورد نزاع، منافع است که از لحاظ تولید در میان است، نه از جهت مصرف. اما منافع تولیدی در مارکسیسم به طرز خاصی تعریف می شود.

کسی که انقلاب می کند، انسان در مقام تولیدکننده ناکام است، نه در مقام مصرف کننده ناراضی. نیاز آدمی در مقام تولیدکننده به این است که استعدادهای متعدد خویش برای فعالیت تولیدی و قوای آفریننده خود در زندگی مادی را آزادانه شکوفان کند و نشان بدهد. مارکس، از طرفی، قوای مولد درونی انسان و، از طرف دیگر، صنعت یا نیروهای مادی مولدی را که نوع بشر در کنش و واکنش تولیدی خویش با طبیعت بکار می گیرد، تحت عنوان بالا می گنجاند. در کتاب سرمایه، نیروهای تولیدی مادی را «اندامهای مولد آدمیان در جامعه» معرفی می کند و

1. *Ibid.*, p. 190.

می‌سنگد با «اندامهای گیاهان و جانوران که به‌عنوان ابزارهای مولد این موجودات برای ادامه حیات بکار می‌روند»^۱. تز مارکس این است که ناکامی آدمی در مقام تولیدکننده، و ناتوانی او از پروراندن کامل قوای تولیدی جدید خویش در محدوده شیوه تولید موجود یا چار دیوار نظام اجتماعی-اقتصادی، خاستگاه انرژی انقلابی طبقه است. مثلاً، انقلاب بورژوازی از ناتوانی طبقه رو به رشد سرمایه‌داری از پروراندن قوای تولیدی نهفته در تولید کارگاهی در محدوده نفس‌گیر مناسبات فئودالی، نتیجه می‌شود. او همچنین معتقد است — گرچه این عقیده بعدها غلط از آب درمی‌آید — که عدم امکان پروراندن و توسعه استعداد تولیدی صنایع ماشینی امروز در محدوده شیوه تولیدی کار در ازای دستمزد، ایجاب خواهد کرد که انقلاب پرولتاریایی برپا شود. در هریک از این موارد، اثری که انقلاب می‌گذارد حذف مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی تولیدی است که، به قول مارکس بر مبنای مصطلحات هگل، «زنجیر»ی شده بر پای قوای تولیدی در حال تکامل نوع [بشر]. انقلاب این قوا را «آزاد می‌کند». هدف هر انقلاب اجتماعی، به نظر مارکس، آزاد شدن است — منتها آزادی به مفهوم مخصوص مارکس و به معنای رهاندن نیروی آفریننده آدمی.

سدره آزادی و منشأ اسارت آدمی و سرچشمه بدیها در تاریخ، تقسیم کار است. این قضیه اساسی در نظریه مارکسیستی به چند معناست که همه با هم مرتبطند. اولاً، تقسیم اجتماعی کار به هریک از شکلهای پیاپی آن در تاریخ، همیشه تقسیمی بوده بین طبقه مالک و طبقه مولد، و در راه توسعه و پرورش آزادانه قوای تولیدی در حال ظهور، مانع ایجاد می‌کرده است. ثانیاً، تقسیم اجتماعی کار، نیرویی است که به ایجاد بردگی می‌انجامد، زیرا طبقه مولد را تابع شوق افزون طلبی طبقه مالک می‌کند، یعنی حرص کور و بیرحمانه مال و قدرت که، به نظر مارکس، تا امروز همواره بزرگترین نیروی محرک تکامل تاریخی بوده است. (انگلس می‌نویسد: «از هنگام ظهور خصوصتهای طبقاتی، خواهشهای خبثت‌آمیز آدمی — یعنی حرص و طمع و شهوت قدرت — همیشه اهرم تکامل تاریخی بوده‌اند...»^۲) بنابراین، زندگی

1. Marx, *Capital*, trans. Eden and Cedar Paul (1933), p. 392.

2. Engels, *Ludwig Feuerbach*, in *Marx and Engels, Selected Works*, Vol. II (Moscow: 1951), pp. 345-346.

مولد انسان، به مرارت و مشقت و کار اجباری یا، به اصطلاح مارکس در دستوشتهای اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، «کار از خود بیگانه»^۱ مبدل می شود. (مارکس بعد از دستوشتهای همیشه این نظر را حفظ کرد). آنچه گفتیم از همه جا بیشتر در جامعه امروز صدق می کند که کارگر در آن، گرچه قانوناً آزاد است که هر جا خواست استخدام شود، عملاً به کار در ازای دستمزد زنجیر شده است. (کار در ازای دستمزد را مارکس، در کتاب سرمایه و سایر نوشته های خویش، کار در ازای بردگی می نامد و فعالیت مولدی تعریف می کند که در اسارت جنون سودجویی سرمایه داری و «گرسنگی گرگ صفتانه» برای کسب ارزش اضافی، صورت می گیرد^۲).

و سرانجام اینکه، به عقیده مارکس، هرگونه تقسیم اجتماعی کار چون تحمیل کننده قسمی تخصص شغلی است، دشمن آزادی آدمی نیز هست. به نوشته او: «همینکه کار تقسیم شد، حوزه فعالیت خاصی به هرکس تعلق می گیرد که به وی تحمیل می شود و گریز از آن مقدور نیست. کسی ممکن است شکارچی یا ماهیگیر یا چوپان یا منتقد شود؛ ولی به هر حال اگر بخواهد وسیله معاش خود را حفظ کند، باید در همان کار بماند...»^۳ به عبارت دیگر، به نظر مارکس، هرگونه تقسیم کار که شخص مطابق آن و بنا به اضطرار اقتصادی مجبور شود خویشتن را در سراسر عمر وقف کار واحد - اعم از فلان فعالیت تخصصی اقتصادی یا پیشه ای غیر اقتصادی مانند خدمت دولت یا حتی فعالیت فکری - کند، مساوی با بردگی است. مارکس در سیر تحولی بعدی دستگاهی که به وجود آورده بود، هرگز وارد مرحله ای نشد که، با اصطلاح، بگوییم اکنون دیگر «رشد» کرده و این عقیده را پشت سر گذاشته است. از اینجا است که می بینیم در قطعه معروفی در نقد برنامه گوتا^۴، هنوز درباره مرحله عالتر جامعه کمونیستی و از میان رفتن «تبعیت برده وار آدمی از تقسیم کار» در آن مرحله سخن می گوید^۵.

اینکه مارکسیستها تقسیم کار را محکوم و تقبیح می کنند به دلیل این است که مردم شناسی فلسفی^۶ فیلسوفان پیشین آلمانی، بویژه هگل، را به ارث برده اند.

1. alienated labor

2. Marx, *Capital*, p. 269.3. Marx, *The German Ideology* (1947), p. 22.4. Marx, *The Critique of the Gotha Program*.5. Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. II (Moscow: 1951), p. 23.

6. philosophical anthropology

مفهوم Mensch [یا انسان] در مارکس همانند مفهوم Geist [یا روح] در هگل است از این حیث که در هر دو بر نیاز به تجربه کردن زندگی از جمیع جهات و احتیاج به ابراز استعداد آفرینندگی در هر حوزه فعالیت ممکن تأکید گذاشته می شود. هگل می نویسد: «روح قوای خویش را در هر جهتی که بنا به سرشت چندین جانبه خود قادر به تعقیب آن باشد، متجلی می سازد و می پروراند و به کمال می رساند»، و می افزاید: «ما از آنجا در می یابیم که [روح] ذاتاً دارای چه قوایی است که محصولات و تشکلاتی را که از آن مصدر گرفته اند می بینیم»^۱. همین طور است نوع بشر مطابق تصویری که مارکس از او دارد. پیشتر اشاره کردیم که مارکس برداشت مادی خود از تاریخ را بر این مقدمه بنا می کند که مفهوم Geist [یا روح] در هگل تصویری پیچیده در پرده راز از آدمی در طول تاریخ تولید است. بنابراین، به هیچ روی جای شگفتی نیست اگر مشاهده می کنیم که رمانتیسم فلسفی هگل، در تصور مارکس از فطرت انسان منعکس است. انسانیت در مارکس، مانند Geist [یا روح] در هگل، قوای مولد خویش را در هر جهت ممکن بسط می دهد و به کمال می رساند، و فرد آدمی نیز طبیعتاً همین گرایش را نمایان می کند. به نوشته مارکس در کتاب سرمایه، تمایل ذاتی - یعنی فطرت - آدمی به این است که «فردی جامع الاطراف شود، یعنی کسی که کارهای مختلف اجتماعی نزد او شیوه های گوناگون فعالیت است»^۲. بنابراین، تقسیم کار امری غیر طبیعی و غیر انسانی و مانع کمال نفس آدمی است. کسی که سراسر عمر به یک فعالیت مشغول است از فطرت حقیقی خویش بیگانه می شود و لذا انسانی از خود بیگانه و پریشیده است. به نوشته انگلس: «در نتیجه تقسیم کار، انسان تقسیم می شود. هر قوه جسمی و روحی فدای یک فعالیت می شود»^۳. حتی تقسیم مناطق به شهری و برون شهری، و کار و فعالیت به شهری و روستایی، بنا به این نظریه، به منزله «نوعی انقیاد است که یک نفر را به یک جانور محدود شهری و دیگری را به یک جانور محدود برون شهری مبدل می کند»^۴. محدود شدن به یک نوع زندگی یا اشتغال خاص معنایی ندارد جز محرومیت از آزادی.

1. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (1956), p. 73.

2. Marx, *Capital*, p. 527.

3. Engels, *Anti-Dühring*, p. 435.

4. Marx, *The German Ideology*, p. 44.

بردگی آدمی و تهی شدن او از صفات انسانی در نتیجه تقسیم کار، بن‌مایه اصلی کتاب سرمایه و دیگر نوشته‌های مارکس و انگلس درباره سرمایه‌داری و انقلاب پرولتاریاست. مارکس و انگلس سرمایه‌داری را اخلاقاً محکوم می‌کنند نه به این سبب که شیوه توزیع بد و ناپسندی است (حتی می‌گویند اگر سرمایه‌داری به تنها محک داوری قابل اعمال در این زمینه بخورد، معلوم خواهد شد که یگانه شیوه عادلانه توزیع است). سرمایه‌داری محکوم می‌شود زیرا شیوه تولیدی غیرانسانی و راهی غیرطبیعی برای آدمی به منظور انجام فعالیت‌های مولد است. به عقیده مارکس و انگلس، بزرگترین دلیل این خاصیت سرمایه‌داری این است که تقسیم کار در آن، اینچنین به افراط کشانده می‌شود. شیوه تولید سرمایه‌داری - یعنی کار در ازای بردگی و در خدمت انگیزه کسب ارزش اضافی - به معنای نظامی است که در آن، کار تقسیم شده باز هم تقسیم می‌شود. در چارچوب تقسیم اجتماعی کار بین سرمایه‌دار و پرولتر که مارکس آن را «استبداد» یا «دیکتاتوری» سرمایه می‌نامد، کارگر محکوم به تخصص شغلی روزافزون خفقان‌آور است و به سطحی تنزل داده می‌شود که باید گوشه خشک و بیروحی از کار را به طور بی‌پایان تکرار کند. بتدریج که سرمایه‌داری از مرحله «همکاری ساده» به مرحله تولید در کارخانه متحول می‌شود، «کارگر را عمرانه به جزیی از عملیات متصل می‌کند که ریشه حیات فردی را می‌زند و، همان‌طور که در آرژانتین، چارپایی را فقط برای استفاده از پیه یا پوستش سر می‌برند، سرمایه‌داری نیز با مجبور کردن کارگر به کسب فلان مهارت تخصصی و به‌بهای محروم ساختن وی از دنیایی انگیزه و قوه مولد، از او موجودی افلیج و یک هیولا می‌سازد.^۱

بعلاوه، بر طبق استدلال مارکس، پویایی ذاتی یا دیالکتیک تولید به شیوه سرمایه‌داری کارها را هرچه بیشتر به بخش‌های کوچکتر و کوچکتر و تخصص‌ها را به طور روزافزون به اجزاء باز هم محدودتر و جزیی‌تر تقسیم می‌کند و، بنابراین، پاره‌پاره شدن آدمی از آنچه بوده نیز هیولاش‌تر می‌شود. کارفرما زیر فشار کاستی‌ناپذیر تنازع و رقابت، روزبروز برای کارآمدی فنی افزون‌تر از طریق

1. Marx, *Capital*, pp. 381, 384, 390.

مکانیکی کردن گردش کار، بیشتر تلاش می‌کند. تهی شدن آدمی از صفات انسانی و ماشینی شدن او، عاقبت در نظام تولید ماشینی امروز به حد تام می‌رسد. وصف مارکس از این جریان در کتاب سرمایه، شبیه فیلم عصر جدید [چارلی چاپلین] متها بدون طنز و خوشمزگی چاپلین است که در آن فیلم لااقل مرهم خاطری بود. مارکس درباره این مرحله که، به نظر او، مرحله تحمل‌ناپذیر تولید به‌شیوه سرمایه‌داری است، از جمله می‌نویسد که در اینجا هر وسیله توسعه تولید «کارگر را مثله می‌کند و به پاره‌ای از یک انسان مبدل می‌سازد و به جایی می‌رساند که فقط به قطعه‌ای از ماشین تبدیل شود؛ کار را به صورت شکنجه برای او درمی‌آورد و از معنای حقیقی تهی می‌گرداند؛ هرچه مایه علمی کار بالاتر برود، کارگر را با آنچه از نظر فکری در آن نهفته بیگانه‌تر می‌کند...»^۱ بنابراین، پیشرفت تکنولوژیک به معنای پسرقت انسانی است. آدمی درست در لحظه‌ای در تاریخ که توان تولید او از لحاظ فنی به اوج رسیده است و می‌توان امیدوار بود که امکان یک روش زندگی کاملاً انسانی در امر تولید برای او فراهم شود، به حضيض ذلت و بدبختی و بیگانگی با خویشتن سقوط می‌کند. این «بردگی» و «شکنجه» معلول تقسیم کار، عامل عمده بینوایی متزاید توده‌های پرولتر است که، بنا به استدلال مارکس، آنان را عاقبت به شورش در برابر شیوه تولید مورد بحث برمی‌انگیزد.^۲

بنابراین، تاریخ بشر از لحاظ تولید، تاریخ انقلابها نیز هست. جامعه در نتیجه سلسله‌ای از انقلابها رشد می‌کند که محور آن، دگرگونیهای عمده در شیوه تولید است، متها شیوه تولید در اینجا باید جریانی اجتماعی تلقی شود. جانمایه تاریخ اجتماعی بشر، همین دگرگونیها بوده‌اند. البته از نحوه سخن مارکس چنین برمی‌آید که «عصر انقلاب اجتماعی» همیشه نزدیک به پایان هر شکلی از جامعه فرامی‌رسد.^۳ ولی به نظر می‌رسد که در عین حال او معتقد است که تاریخ تا امروز جریانی انقلابی بوده است، و آدمی تاکنون همیشه لااقل در مراحل آغازین قیام بر ضد شیوه تولیدی که داشته بسر می‌برده است. معنای بخش بدوی یبانیه کمونیستی نیز که می‌گوید

1. *Ibid.*, p. 713.

2. *Ibid.*

3. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I, p. 363.

سراسر تاریخ ثبت شده تاریخ پیکارهای طبقاتی است، در واقع همین است. اینکه چرا بر پایه مقدمات و اصولی که مارکس مسلم می‌داند، قضیه چنین باشد، تا اینجا در این نوشته روشن شده است. حاصل کلام اینکه، در طول تاریخ، هر شیوه تولید به معنای شکلی از فعالیت تولیدی در چارچوب تقسیم کار بوده است، و تقسیم کار مساوی با اسارت و بندگی است. به نظر مارکس، تاریخ، داستان تلاشهای پیاپی آدمی برای گریختن از زندان تقسیم کار و رسیدن به آزادی در یک زندگی مولد بوده است. ولی همینکه شیوه تولید جدیدی در چارچوب تقسیم کار به وسایل انقلابی مستقر شد، باز به زنجیر دیگری بر پای قوای مولد نوع [بشر] مبدل می‌شود که دائماً در تکامل است. دیالکتیک انقلابی سیر تاریخ، بنا به توضیح مارکس، چیزی جز این نیست. همان طور که آدمی به محض تولد، از لحاظ زیست‌شناسی شروع به مردن می‌کند، جامعه نیز از لحظه «درد زایمان» و تولد انقلابی، گام در راه اضمحلال و تلاشی انقلابی خود می‌گذارد. بنابراین، از جامعه‌شناسی به معنای نظریه‌ای در بیان چگونگی کارکرد جوامع، در مارکس خبری نیست. جامعه‌شناسی او، جامعه‌شناسی انقلاب است: نظریه‌ای است در باب سوءکارکرد درونی جوامع مختلف در تاریخ که به فروپاشی و سقوط آنها انجامیده است. سرمایه که رساله عمده مارکس درباره جامعه و انقلاب و اثر اصلی او در زمینه علم نظری اقتصاد است، از پیدایش و تحول و سقوط جامعه پرروایی بحث می‌کند، و یکسره متوجه «ناقوس» انقلاب پرولتاریاست که در پایان آن به صدا درمی‌آید.

مارکس و انگلس در جاهای مختلف در آثار خویش، انقلاب پرولتاریا را مساوی با برانداختن دولت بورژوایی و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، و نیز بدست گرفتن قهرآمیز مالکیت خصوصی و وسایل تولید و اجتماعی کردن آن، معرفی می‌کنند. ولی این امر فقط جلوه برونی - یا «صورت پدیداری» - انقلاب کمونیستی است. به نظر مارکس و انگلس، انقلاب کمونیستی نیز مانند همه انقلابهای اجتماعی در گذشته، ماهیتاً به معنای دگرگون‌سازی شیوه تولید است، و همچون هر انقلاب پیشین، هم جنبه ویرانگری دارد و هم جنبه سازندگی: ویرانگر است از این جهت که شیوه تولید قدیم را از میان می‌برد، و سازنده است از حیث اینکه شیوه تولید جدیدی به جای آن مستقر می‌کند.

در این بیان از انقلاب سوسیالیستی یا کمونیستی و، بنابراین، از خود سوسیالیسم یا کمونیسم، تولید محور انقلاب معرفی می‌شود. ولی چنین نظری مباین با عقیده اکثر سوسیالیستها، چه در آن زمان و چه امروز، است که می‌گویند سوسیالیسم عمدتاً با مسأله توزیع سروکار دارد. مارکس و انگلس به این اختلاف نظر آگاه بوده‌اند و بارها بتأکید، و حتی به منظور مبارزه، درباره آن بحث کرده‌اند. استدلال ایشان این بوده که وقوع تغییر در شیوه توزیع که ثمره آن در مرحله عالتر جامعه کمونیستی توزیع بر حسب نیاز است، صرفاً یکی از محصولهای جنبی و فرعی دگرگون‌سازی شیوه تولید است که باید گوهر و جانمایه حقیقی انقلاب کمونیستی محسوب شود. از جمله، مارکس به آنچه آن را «سوسیالیسم عامیانه»^۱ می‌نامد حمله می‌کند، زیرا می‌گوید قائلان به آن، «توزیع را مستقل از شیوه تولید» می‌شمارند و مورد بحث قرار می‌دهند «و بنابراین، سوسیالیسم را عمدتاً دایر مدار توزیع» معرفی می‌کنند، و در همان جا می‌نویسد «خطای عمومی در این بوده که به آنچه به توزیع معروف است زیادی اهمیت داده‌اند و عمدتاً بر آن تکیه کرده‌اند»^۲. انگلس نیز به همین وجه شخصی به نام اویگن دورینگ^۳ را مورد تحقیر و تمسخر قرار می‌دهد، زیرا می‌گوید او برنامه «سوسیال‌مآبانه»^۴ خویش را بر این قضیه غیر قابل قبول استوار کرده است که «شیوه تولید سرمایه‌داری هیچ عیبی ندارد و جایز است که به‌هستی ادامه دهد، ولی اشکال در شیوه توزیع سرمایه‌داری است». انگلس بر سبیل اظهار نظر در این زمینه می‌گوید: «چقدر تصورات آقای دورینگ کودکانه است که می‌پندارد جامعه می‌تواند وسایل تولید را در دست بگیرد بی آنکه روش تولید گذشته را از بالا تا پایین منقلب کند و بخصوص بدون اینکه به شیوه قدیم تقسیم کار پایان دهد»^۵.

به عقیده مارکس و انگلس، انقلاب کمونیستی از این جهت که در مرتبه نخست شیوه قدیم تولید را منقلب می‌کند، شبیه همه انقلابهای گذشته است؛ اما از طرف

1. vulgar socialism

2. Marx, *The Critique of the Gotha Program*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. II, pp. 23–24.

3. Eugen Dühring

4. socialitarian

5. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 443, 445.

دیگر با هر انقلابی در تاریخ تفاوت دارد. هیچ چیزی در اندیشه مارکس به قدر این مدعا حائز اهمیت نیست که انقلاب پیش‌بینی شده کمونیستی بی‌همتا و یگانه است. سخن بر سر این است که آنچه در انقلاب کمونیستی دستخوش انقلاب می‌شود، نه صرفاً فلان شکل فعالیت مولد در چارچوب تقسیم کار (و در این مورد، کار در ازای دستمزد)، بلکه خود تقسیم کار است. انقلاب بورژوازی، کار در ازای دستمزد را جانشین کار کشیدن از رعیت کرد. اما انقلاب کمونیستی برخلاف آن، به جای اینکه در چارچوب تقسیم کار، فلان فعالیت مولد را جانشین فعالیت دیگر کند، راه را هموار خواهد ساخت برای شیوه تولیدی از بیخ و بن جدید که تقسیم کار — و بدان وسیله، خود «کار» را به معنایی که تاکنون به بشر شناخته بوده است، یعنی به معنای «کار از خود بیگانه» مطابق مصطلحات دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ — منسوخ کند و از آن تعالی بجوید. این معنا را مارکس در روزگار جوانی اینگونه بیان کرده است: «تاکنون در همه انقلابها، شیوه فعالیت همیشه دست‌نخورده مانده است و بحث بر سر نحوه دیگری از توزیع فعالیت، یعنی توزیع آن در میان اشخاص دیگری، بوده است. اما انقلاب کمونیستی با شیوه پیشین فعالیت مخالف است و کار را از بین می‌برد و حکومت طبقاتی را با خود طبقات منسوخ می‌کند...»^۱ بیش از بیست سال بعد نیز هنگامی که مارکس مستتر شده بود هنوز بر سر این حرف بود و در سرمایه نوشت که هدف «غلیانهای انقلابی» در جامعه سرمایه‌داری جدید «منسوخ کردن شیوه قدیم تقسیم کار است»^۲.

مراد مارکس و انگلس از منسوخ کردن شیوه قدیم تقسیم کار، قبل از هر چیز منسوخ کردن بخش‌بندی قدیم جامعه به دو قسمت مالکان وسایل تولید و کارگران غیر مالک است. این امر به معنای منسوخ شدن کار در ازای دستمزد نیز خواهد بود (البته در این میان، عادت قدیمی کار کردن در مقابل مواجب و همچنین کمبود نعمتهای مادی، تا مدتی ادامه کار در ازای دستمزد را ناگزیر خواهد ساخت، متها به‌شکلی غیر سرمایه‌داری و به‌منظور برآوردن نیازهای جامعه، نه به‌قصد سودجویی). وقتی انگیزه سودجویی، دیگر نیروی محرک تولید نباشد و رخت

1. Marx, *The German Ideology*, p. 69.

2. Marx, *Capital*, p. 527.

بربندد، پژمردن و مرگ تدریجی تقسیم کار نیز به همه صورتهای فرعی آن - مانند تقسیم کار به کار فکری و یدی، یا کار شهری و روستایی، یا کار در حرفه‌ها و پیشه‌های مختلف، یا کار در مشاغل گوناگون - امکان‌پذیر خواهد شد. همینکه آدمی دیگر به حکم سربچی ناپذیر حرص و آز یا نیاز مجبور نباشد همه عمر به یک فعالیت تولیدی اشتغال ورزد، به تمایل طبیعی و بشری خویش میدان خواهد داد و انسان ذوفنون خواهد شد و، به نوشته مارکس، «امروز به این کار دست خواهد زد و فردا به کاری دیگر، صبح به شکار خواهد رفت و بعد از ظهر به ماهیگیری، عصر مشغول دامداری خواهد شد و پس از شام سرگرم نقدنویسی، درست همان طور که من در نظر دارم، بی آنکه هرگز شکارچی یا ماهیگیر یا دامدار یا نقدنویس شود»^۱. در کارخانه نیز کارگری که تمام عمر به یک شغل تخصصی زنجیر شده است، فردی جامع‌الاطراف خواهد شد که انجام کارهای مختلف در امر تولید برای او مقدور خواهد بود. پایه چنین انتظاری از جانب مارکس که شاید بتوان گفت انتظاری پیامبروار بوده، عقیده به این است که در صنایع ماشینی جدید، خود ماشین‌کارهایی بسیار تخصصی انجام می‌دهد و، بنابراین، شالوده‌رهایی آدمی از تنگنای تخصص، از لحاظ فنی ریخته شده است. از سخنان او در کتاب سرمایه است که: «حرکت کارخانه از ماشین ناشی می‌شود، نه از کارگر. بنابراین، ممکن است کارکنان بی آنکه وقفه‌ای در جریان کار روی دهد، پیوسته عوض شوند»^۲. پس صنعت ماشینی بدون تقسیم کار بدین وسیله امکان‌پذیر می‌شود که عده‌ای ماشینکاران بسیار آزموده و صاحب فنون متعدد هریک در اوقات مختلف متصدی کارهای مختلف شوند تا از این راه کارشان به سبب تنوع دائم و «ماهیت تقریباً هنری شغل‌هایشان»^۳ به فعالیت مولد آزاد تبدیل گردد.

مارکس و انگلس معتقدند که هر شکلی از جامعه در اساس مساوی با شیوه تولید در آن جامعه است. بنابراین، بیشتر آنچه در باب جامعه کمونیستی (در «مرحله عالتر» آن) می‌گویند طبعاً به شیوه فعالیت تولیدی جدید پیش‌بینی شده راجع می‌شود. اما می‌بینیم که این شیوه از لحاظ اقتصادی تحلیل نشده است. حذف

1. Marx, *The German Ideology*, p. 22.

2. Marx, *Capital*, p. 449.

3. *Ibid.*, p. 405.

جنبه اقتصادی کمونیسم در نظریه مارکس و انگلس کاملاً منطقی است، زیرا از یک جهت، به نظر ایشان، کمونیسم اصولاً به معنای ختم اقتصاد است. فرض آنان بر این است که وقتی نیروهای مولد عظیم نهفته در ذات صنایع ماشینی امروز از «زنجیر» نظام کار در ازای دستمزد آزاد شوند، دیری نخواهد گذشت که وفور نعمتهای مادی همه نیازهای صحیح انسانی را برآورده خواهد کرد. در این نقطه که در واقع نقطه ورود به «مرحله عالیت» (کمونیسم) است، کمبود کالاها و منابع به پایان خواهد رسید و، بنابراین، دیگر نیازی به اقتصاد، از جنبه نظری یا عملی، برای تخصیص کالاها و منابع کمیاب نخواهد بود. به نوشته انگلس: «در این نقطه، به یک معنا می توان گفت که آدمی از دنیای جانوران سرانجام جدا می شود و شرایط زندگی حیوانی را پشت سر می گذارد و وارد وضعی برآستی انسانی می شود... این همان جهش بشر از قلمرو اضطراب به ملکوت آزادی است»^۱. به نظر مارکس و انگلس، این «جهش» نه به معنای دست یافتن به وفور محض، بلکه مساوی با پرواز به مرحله عالیت و اصیلتری از هستی انسانی است که سرشت آفریننده و هنری آدمی بطبع متمایل به آن است و بهروزی مادی در آن، پیش شرطی بیش نیست. پس ختم اقتصاد به معنای آغاز زیبایی شناسی است که کلید زندگی مصروف فعالیت مولد است^۲.

بر طبق نظریه مارکس، انقلاب کمونیستی، انقلاب اعلای آزادی است، زیرا نه تنها فلان و بهمان شکل تقسیم کار، بلکه تمامی شکلهای آن و لذا اسارت و بندگی را از میان برمی دارد. پس انقلاب کمونیستی، آخرین انقلاب نیز هست. پایه تولید دیگر برخلاف گذشته، تقسیم کار در جامعه نخواهد بود و، بنابراین، دیگر هیچ گونه مناسبات اجتماعی تولیدی وجود نخواهد داشت که قوای تولیدی را به زنجیر بکشد و بدین وسیله باز هم آشوب انقلابی دیگری برانگیزد. انقلاب کمونیستی به رشد تاریخی آدمی — یا به تعبیر معروف مارکس، به دوره «ماقبل تاریخ جامعه بشری»^۳ — پایان خواهد داد و نشانه پختگی نوع (بشر) خواهد بود، یعنی زمانی که

1. Engels, *Anti-Dühring*, pp. 420-421.

۲. برای آگاهی از تفصیل این موضوع در اندیشه مارکس، رجوع کنید به:

Philosophy and Myth in Karl Marx, Ch. XIII.

3. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. I. p. 364.

انسان سرانجام به کمال انسانیت برسد. مارکس در دستنوشته‌های اولیه خویش، دو تعبیر در بیان این معنا بکار می‌برد: یکی «انسانگرایی» یا «اومانیزم»، و دیگری «استعلا از بیگانگی انسان با خویشتن». بعداً او مصطلحات فلسفه آلمان را کنار گذاشت، اما معنا را همچنان حفظ کرد و کماکان انقلاب کمونیستی را انقلاب آدمی برای استکمال نفس می‌دانست.

مارکس استکمال نفس را هم از نظرگاه جمعی و هم از دیدگاه فردی می‌نگرد. استکمال نفس، از سویی، به معنای کامل شدن سیر تاریخی تکامل نوع و ضرورت جامعه بشری است. «انسانیت اجتماعی شده» (*vergesellschaftete Menschheit*) از بطن جمع انسانی زاییده می‌شود که در سراسر تاریخ ثبت شده در درون خود با تفرقه و جنگ دست بگریبان بوده است.^۱ انقلاب کمونیستی، یعنی عمل اکثریت وسیع آدمیان برای تملک کل وسایل مادی تولید، در عین حال وسیله عملی شدن این دگرگونی فرجامین نیز هست. چنانکه پیشتر نیز متذکر شدیم، پایه استدلال مارکس این است که صنعت، یعنی کل متکثر ابزارها یا قوای مادی تولید، به مثابه «اندامهای تولیدی آدمیان در جامعه» است. انقلاب کمونیستی وقتی از این نظر لحاظ شود، به معنای عملی است که توده آدمیان بدان وسیله اندامهای تولیدی خویش را که در طول تاریخ به سبب تقسیم کار به صورتهای مختلف از دستشان خارج شده، دوباره تملک می‌کنند. استدلال مارکس این است که افرادی که توده مرکب از آنهاست، با این عمل مجدداً به استعدادها و قوای خود دست می‌یابند: «به این جهت، تملک کل ابزارهای تولید مساوی با پرورش یافتن و تکامل پیدا کردن کل توانهای افراد است».^۲ این اساس ادعای مارکس است به اینکه دگرگونی شرایط مادی از راه «پراکسیس» (یا عمل هدفمند) انقلابی، همزمان با «دگرگونی نفس»، صورت می‌پذیرد.^۳

نتیجه اینکه انسان پیش از رسیدن به درجه کمال فردی، باید در مرتبه نوعی به کمال برسد، و بدون انقلاب اجتماعی، استکمال نفس وجود نخواهد داشت.

1. Marx, «Theses on Feuerbach,» *The German Ideology*, p. 199.

2. Marx, *The German Ideology*, p. 66.

3. Marx, «Theses on Feuerbach,» *The German Ideology*, p. 198.

هیچ کس نمی تواند بدون انقلاب کمونیستی، برآستی به مقام انسانیت واصل شود؛ اما پس از آن، همه کس به آن پایه خواهد رسید. فقط و فقط بعد از انقلاب کمونیستی خلافت آزادانه و یزگی شیوه انسانی تولید قرار خواهد گرفت، و کار «نه تنها وسیله سازندگی، بلکه نخستین نیاز حیات» خواهد شد.^۱ تنها در آن زمان، جامعه انسانی تولید، جامعه ای خواهد شد که در آن «کار مولد به جای اینکه وسیله انقیاد آدمیان باشد، وسیله آزادی ایشان شود، و هرکسی فرصت پروراندن و بکار انداختن کلیه قوای خویش را، اعم از جسمانی، و روانی، از جمیع جهات بدست آورد، و، بنابراین، کار مولد به جای اینکه بار خاطر باشد، به لذت مبدل شود»^۲. آدمی وقتی از شر انگیزه افزون طلبی آزاد شود که همواره در گذشته محرک تولید بوده است، و وقتی از اسارت تخصص بیرون بیاید که از آن انگیزه سرچشمه گرفته است، آنگاه فردی آزاد و خلاق و زبردست در بسیاری فعالیت های زندگی خواهد شد و بی آنکه به زور حرص و نیاز به جلورانده شود، تولید خواهد کرد و جهان خویش را بر وفق قواعد زیبایی، آرایش خواهد داد.

روشن است که اندیشه انقلابی مارکس دارای معنایی اخلاقی است. اما چنین به نظر می رسد که صحیحتر است این بعد آن را واجد ماهیت مذهبی معرفی کنیم، نه اخلاقی. معلمان اخلاق می خواهند آدمی بر حسب فلان درک و تصویری که از فضیلت دارند به ملکات فاضله دست یابد. اما پیشوایان مذهبی، از جمله مارکس، می خواهند انسان را به فلاح و رستگاری برسانند. ذکر این نکته بجاست که انقلاب و مذهب با یکدیگر نسبت نزدیک دارند. بنیان نهضت های انقلابی لازم نیست مذهبی باشند، اما بنیانگذاران مذاهب معمولاً تمایلات انقلابی دارند و هدفی دارای بالاترین ارزش برای آدمی در نظر می گیرند که نیل به آن مستلزم دگرگونی نفس و انقلاب درونی است، و درباره طریق وصول به آن هدف دستور ها و رهنمودهایی صادر می کنند. مارکس نیز چنین می کند و به این حساب ممکن است انقلابگری معرفی شود که افکارش در قالب مذهب شکل گرفته اند. هدف اعلایی که به آن

1. Marx, *Critique of the Gotha Program*, Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. II, p. 23.

2. Engels, *Anti-Dühring*, p. 438.

اشاره کردیم، متفاوت، ملکوت ایزدی و فردوس برین و نیروانا و ساتوری^۱ و فلاح خوانده شده است. او نام آن را کمونیسم گذاشته است. وقتی مارکس در یازدهمین تز خود (درباره فویرباخ) نوشت که مسأله، دگرگون ساختن دنیا است، پیام او این بود که دگرگون سازی جهان بیرون از انسان به وسیله «پراکسیس» انقلابی، راهی است برای دگرگون سازی تمام عیار خود انسان. درباره کیفیت مذهبی هدف مارکس، سخنی نیست. مسأله ای که باید در بررسی جنبه مذهبی اندیشه وی مطرح شود این است که آیا او موفق شده رهنمودهایی صحیح و معتبر در خصوص طریق رسیدن به آن ارائه دهد یا نه.

۱. Satori (واژه ژاپنی). در آیین ذن بودایی، بارقه کشف و کیفیتی در خودآگاهی که به اشراق حاصل می شود و غایت روحانی آدمی به شمار می رود. (مترجم)

اندیشه سیاسی هایدگر*

مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) نخستین فیلسوفی بود که از زمان افلاطون و ارسطو به بعد، مسأله هستی را مورد بررسی جدی قرار داد. در واقع، همین دلبستگی و بذل توجه تام به این مسأله بوده که او را به مقام بلند پایه ترین فیلسوف اروپا [به استثنای انگلستان] رسانده است. اما پایگاه وی به عنوان فیلسوف سیاسی به آن روشنی نیست. هایدگر در اثر اصلی خود، هستی و زمان^۱، کمتر علاقه‌ای به اخلاق یا سیاست نشان داد، و چندی بعد این پیشنهاد را که رساله‌ای در باب اخلاق بنویسد ناشی از سوء فهم بنیادی اندیشه خویش شمرد و رد کرد. به علاوه، در اواخر عمر اظهار داشت که تفکر او هیچ کمکی به مسائل اخلاقی و سیاسی نمی‌کند. پس چرا باید در کتابی مصروف فلسفه سیاسی به او پرداخت؟

دو پاسخ به این پرسش وجود دارد. از جهت عملی، سخن هایدگر را که اندیشه‌اش دخیل به سیاست ندارد، باید با توجه به بستگی او به نازیسم از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۴ درک کرد. این واقعه معنا و اهمیتی سیاسی به اندیشه او می‌دهد که خودش بعدها اصراری به تصدیق آن نداشت. اما اهمیت ژرف‌تر اندیشه هایدگر از نظر اخلاق و سیاست ناشی از توجه او به نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] است. نیهیلیسم، هم معنایی مابعدالطبیعی و هم معنایی اخلاقی می‌دهد. در

* Michael Gillespie, «Martin Heidegger,» in *History of Political Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey (third edition) (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), pp. 888-906.

1. *Being and Time*.

مابعدالطبیعه بدین معناست که هیچ چیزی نیست - البته نه اینکه مطلقاً هیچ چیزی وجود ندارد که سخنی پوچ و باطل است، بلکه به این مفهوم که هیچ اساس دگرگون نشدنی، هیچ خداوند یا وجود بی آغاز و بی فرجامی نیست مانند آنچه در سنت غرب، از افلاطون به بعد، تصور شده که شالوده سیلان تجربه است. پس چیزهای بی شماری که به گواهی تجربه ما «هستند»، در واقع فقط به نظر می رسد که هستند، و حقیقت این است که پیوسته تغییر می کنند و به شیوه ای آمیخته به هرج و مرج و بکل پیش بینی ناپذیر چیزی می شوند غیر از آنچه هستند. اما بدون اساس یا بنیادی دگرگونی ناپذیر برای این سیلان، دشوار می توان دید که حقیقت و عدالت و اخلاق چگونه امکان پذیر می شوند. اگر هیچ گونه هستی نیست یا، چنانکه نیچه می گفت، خدا مرده است، پس فقط «شدن» وجود دارد و لذا هیچ معیار یا حقیقت ازلی و ابدی وجود ندارد. و اما اگر هیچ چیزی اساساً حقیقت ندارد، پس، همان گونه که داستایفسکی و نیچه هر دو تشخیص دادند، «همه چیز رواست». بدین ترتیب، تالی نیهیلیسم مابعدالطبیعی، نیهیلیسم اخلاقی است. نتیجه انکار خداوند یا وجودی ازلی و ابدی، نابودی همه معیارهای ثابت و دگرگونی ناپذیر خیر و شر و والایی و پستی و، بنابراین، نابودی اساس هرگونه قانون کلی اخلاق یا ملاک طبیعی علو و برتری انسان است. وقتی از این دریچه بنگریم، همه معیارها به لحاظ تاریخی نسبی از کار درمی آیند، یعنی پیشداوریه یا ایده ثلورژیهای محض که سودی جز حفظ قدرت آشکار فلان گروه یا نژاد یا کاست یا طبقه ندارند.

اذعان به نسبییت تاریخی همه معیارها دو تالی مختلف ولی مرتبط به یکدیگر خواهد داشت. از سویی، به ترک همه آرزوهای بلند انسانی می انجامد، زیرا نهایتاً هیچ چیزی ارزشمندتر از چیز دیگری نیست و لذا برای تلاش و فداکاری به منظور رسیدن به هدفهای دشوار و دور دست دلیلی نخواهد بود. نتیجه، لذت جویی مبتذلی است که تنها آسانترین راه را برمیگزیند و، بدین ترتیب، به راهنمایی هر میل و خواهشی که در هر لحظه غلبه دارد پیش می رود. ملازم با این نیهیلیسم «ملایم»، نیهیلیسمی «وحشیانه» است که هدفش برانداختن تمام معیارها و استقرار خویش به عنوان علت اصلی و رکن رکن همه فعالیت های بشری است. این همان نیهیلیسم در مقام اراده معطوف به قدرت است که به شکل علم و تکنولوژی هدفی بجز

تسخیر طبیعت، و به صورت قدرتمداری سیاسی غایتی غیر از انقیاد بشر ندارد. در این دو صورت «عملی» نیهیلیسم، حتی انتزاعی ترین و دورترین نظریات مابعدالطبیعی دارای نتایج اخلاقی و سیاسی واقعی و شوم می شوند.

دنایی که هایدگر در آن متولد شد، تازه با نیهیلیسم آشنایی پیدا می کرد. صفت عمومی اروپا در اواخر سده نوزدهم، ایمانی همه گیر به پیشرفت عقل و علم بود که فیلسوفان نیز با چند استثنای درخور توجه در آن شریک بودند. جنگ جهانی اول این ایمان را بر باد داد و به مناظره های فلسفی جنبه جدی و عاجلی بخشید که بیشتر وجود نداشت. برخی کسان آن فاجعه را ناشی از کمبودهای سرمایه داری می دانستند، و بعضی دیگر از ناسیونالیسم مفرط؛ اما به بسیاری دیگر چنین می نمود که پیش فرضهای مدرنیته، و شاید حتی جهان غرب، به طرز هولناکی ناقص و معیوب است و نیهیلیسمی که نیچه آن را قریب الوقوع دیده بود، اکنون به قلب تمدن اروپایی راه یافته است. هایدگر نیز نگران این مسأله شد، نخست فقط در افق پدیدارشناسی به نحوی که استاد و بعد همکارش ادموند هوسرل آن را پرورانده بود، ولی به طور روزافزون در متن کل سنت غربی.

نیهیلیسم، به نظر هایدگر، واپسین پیامد سوء تصویری بنیادی درباره هستی یا، به اصطلاح او، فراموشی هستی است. یکی از خصوصیات اندیشه هایدگر این است که او برای بظاهر انتزاعی ترین و دورترین ملاحظات نظری، عمیقترین اهمیت عملی را قائل است. بر حسب ظاهر، کوشش هایدگر برای متقاعد کردن خواننده به اینکه سوء تصویری همه گیر راجع به هستی ممکن است ویژگی سراسر تمدن غربی باشد و هست، به نظر بیهوده و باطل می رسد، زیرا بعید می نماید که مسأله ای اینچنین مابعدالطبیعی و انتزاعی هرگز به بیش از عده ای انگشت شمار مربوط شود. ولی مقصود هایدگر این نیست. او مسلم می شمارد که متفکران پدیدآورنده چارچوب بنیادینی که ما در آن می اندیشیم و عمل می کنیم - یعنی کسانی که ممکن است حقاً و به اساسی ترین معنا قانونگذار نامیده شوند - تصورشان از هستی نادرست بوده است و معنای اصلی آن را فراموش کرده اند. قاصر ماندن این متفکران از بازشناختن حقیقت هستی - یعنی حقیقت آنچه از هر چیزی بنیادی تر است - به نظر هایدگر به تحریف و کژنمایی اساسی مقولات زبان و اندیشه انجامیده است.

این تحریف و اعوجاج نه تنها نمی‌گذارد رابطه خویش را با هستی روشن کنیم، یا اهمیت آن را از جهت زندگی روزانه خویش بفهمیم، بلکه چارچوبی برای اندیشه و کردار پدید می‌آورد که رابطه آدمی را با فهم و فعالیت اصیل انسانی قطع می‌کند و، به این مفهوم، امکان هستی اصیل اخلاقی و سیاسی را از بین می‌برد و مآلاً انسان را به ورطه نیهیلیسم می‌اندازد.

هایدگر سرچشمه این درک نادرست هستی را اندیشه یونانیان و بویژه افلاطون معرفی می‌کند. فراموشی هستی به نیهیلیسم می‌انجامد و نتیجه تعریف مجدد افلاطون از هستی به عنوان حضور ازلی و ابدی است یا چیزی که تا ابد بدون دگرگونی برجای می‌ماند. این تصور آنچنان قانع‌کننده بود که به نظر می‌رسید پاسخ قطعی به مسأله هستی است، و لذا خود پرشش فراموش شد. اما، به نظر هایدگر، پاسخ افلاطون کافی نیست. منتها چون مسأله هستی به‌وت‌نسیان افتاد، بعدها دیگر حتی تشخیص این عدم کفایت نیز امکان‌پذیر نشد. بدین ترتیب، تصور افلاطون از هستی اساس و مقدمه سنت غربی قرار گرفت، و نقص و نابسندگی این مقدمه موجب خطایی شد که اکنون به نیهیلیسم انجامیده است.

ولی نیهیلیسم، بنا به درک هایدگر، پدیداری صرفاً منفی نیست، بلکه نمایانگر دو امکان مختلف است. از سویی، فراموشی هستی و انجامیدن آن به انکار هستی و لذا انکار کلیه مقولات و معیارها، چیرگی مبتذل‌ترین و وحشیانه‌ترین احساسات را ممکن می‌کند. از سوی دیگر، برافتادن مقولات و معیارها راه را برای حصول تجربه‌ای بدیع از اسرار و شگفتیهای وجود می‌گشاید که از زمان افلاطون و ارسطو به بعد امکان‌پذیر نبوده است. پس نیهیلیسم، هم بزرگترین فاجعه اخلاقی و سیاسی ۲۵۰۰ سال گذشته و هم بزرگترین امکان فلسفی در آن مدت بوده است. بنابراین، هایدگر معتقد است که نیهیلیسم، هم حاوی امکان نابودی خود و هم امکان نجات و رستگاری بشر است. منتها این امکانی است که باید مفتنم شمرده و به فعلیت رسانده شود، و لذا می‌تواند مفعول بماند و از دست برود. آدمی، به نظر هایدگر، در معرض این خطر است که احياناً باور کند نیهیلیسم، انحرافی اخیر از سنتی از جهات دیگر سالم است که می‌تواند با مختصر تصحیح و اصلاحی دوباره روی عافیت ببیند. باید، به جای این، ماهیت نیهیلیستی و درمان‌ناپذیر کل سنت غربی را

تشخیص داد و پشت به آن کرد و به یادآوری مجدد و بازسنجی مسأله فراموش شده هستی روی آورد که امکان آن به وسیله نیهیلیسم فراهم آمده است.

نخستین و بزرگترین کوشش هایدگر برای روشن کردن مسأله هستی، نگاشتن کتاب هستی و زمان بود. هدف مشخص این کتاب طرح مسأله معنای هستی^۱ (Sein) بود از راه تحلیل هستی انسان^۲ (Dasein) بر اساس زمانمندی، یا به تعبیر آشناتر، درک رابطه هستی و زمان به وسیله تحقیق در نحوه اتحاد آنها در آدمی به عنوان هستمندی^۳ تاریخی.

بر حسب ظاهر، کمتر نشانه‌ای از انگیزه‌ای عملی یا سیاسی در این کار دیده می‌شود، و حتی به نظر می‌رسد که کتاب کوششی برای احیای بنیادهای علم است. اما با بررسی دقیقتر، اتصالی بنیادین بین نظر و عمل آشکار می‌گردد. به عقیده هایدگر، مسأله هستی پایه و مایه همه هستی‌شناسیها یا تنظیم و ترتیب هستمندان و لذا هرگونه فهم انسانی است. آدمی وقتی این مسأله را فراموش می‌کند، سرچشمه شناخت خویش را از یاد می‌برد و توان پرسش به‌اساسی‌ترین وجه را از دست می‌دهد که از ذاتیات اندیشه واقعی و آزادی اصیل است و بدون آن، انسان به مرتبه جانوری حسابگر تنزل می‌کند که تنها دغدغه‌اش حفظ خویش و التذاذ است؛ به اصطلاح نیچه، به مرحله «واپسین آدمیزاده» سقوط می‌کند که زیبایی و فرزاندگی و بزرگی نزد او الفاظی بیش نیست. بنابراین، چنین می‌نماید که در پس دلمشغولی هایدگر به بنیادهای علم، ابتذال نیهیلیستی واپسین آدمیزاد نهفته است.

به نظر هایدگر، برای روشن کردن رابطه خویش با این نیهیلیسم ضمنی، لازم است بر فراموشی هستی چیره شویم. متها هستی به طرق عادی فراموش نمی‌شود. مسأله هستی از یاد می‌رود زیرا خود هستی یکی از بدیهیات و کلی‌ترین ولی تهی‌ترین مفاهیم شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، هستی از یاد می‌رود زیرا همه مردم به گمان خود می‌دانند هستی چیست. این امر، به عقیده هایدگر، ثمره سوء فهم رابطه هستی و زمان است. از افلاطون تا کنون، غرض از هستی همیشه چیزی فراسوی زمان و دگرگونی ناپذیر، به تفکیک از چیزهای واقعی بوده است. به این

1. Being

2. human Being

3. being

مفهوم، همه چیزهای واقعی بین هستی و نیستی جای دارند، و در مقابل قلمرو دیگرگونی ناپذیر هستی، در قلمرو «شدن» یا زمانند. صفت ویژه سنت غربی، تقابل بین بودن و شدن یا هستی و زمان است. اما در عصر جدید آشکار شده که این تمایز که محور مقولات فهم ماست، نمی‌گذارد به نحو کافی و وافی به واقعیت تاریخی ملموس خویش یا، به قول هایدگر، واقعی بودن وجود انسان پی ببریم. سستی که به اندیشه ما شکل داده بر این تصور پی‌ریزی شده که هستی حضور ازلی و ابدی است (که اکنون معلوم می‌شود درکی از هستی بر پایه مفهومی ناقص و نارسا از زمان است)؛ به این جهت، ما از فهم حقیقت مربوط به خویش به عنوان هستمندانی تاریخی ناتوان مانده‌ایم. پس لازم است بر مبنای تصور ژرفتری از زمان که در نتیجه کشف تاریخ آشکار شده، به درک کاملتری از هستی برسیم.

هایدگر مسأله هستی را از راه پژوهش درباره انسان طرح می‌کند زیرا عقیده دارد که بشر دارای رابطه‌ای ویژه با هستی است. آدمی یگانه موجودی است که وجودش صورت سؤال دارد؛ به عبارت دیگر، تنها هستمندی است که درباره اینکه قرار است چه باشد و در خصوص آینده خویش و امکانات هستی خود نگرانی به دل دارد. دانه بلوط در باب اینکه به کجا خواهد رسید، سؤالی ندارد. اگر حادثه‌ای پیش نیاید، درخت بلوط خواهد شد. اما انسان، به نظر هایدگر، چنین غایت و سرمنزل معینی ندارد. غایت و سرمنزل و، بنابراین، آینده او همواره به صورت سؤال نزدش مطرح است. دانه بلوط نیست که بتواند صرفاً در حال حاضر به سر برد؛ پیوسته نگران آینده است. آینده دانه بلوط فقط برای انسان مطرح است. به این مفهوم، انسان همچنین تنها هستمند اصیل تاریخی است که به طور فعال درگیر برنامه‌ریزی و شکل دادن به آینده خود و ساختن تاریخ است. به دلیل این اقتران هستی و زمان در هستی انسان، هایدگر عقیده دارد که آدمی می‌تواند مدخلی باشد برای ورود به مسأله خود هستی. او تحقیق می‌کند که تاریخ چگونه از دلمشغولی انسان به مسأله هستی، یعنی غایت و سرمنزل خویش، پدید می‌آید. هایدگر امیدوار است که از این راه به فهم عمیقتر مسأله هستی از حیث هستی برسد، یعنی مسأله غایات انسان و نیز همه چیزهایی که هستند، تا بدین ترتیب بتواند نشان دهد که زمان چگونه از هستی می‌شکفت.

هایدگر می‌خواهد پرسش از هستی را به وسیله تحلیل هستی انسان آغاز کند. این تحلیل، ساختهای اساسی وجود آدمی را آشکار می‌نماید و نشان می‌دهد که نه تنها انسان چیست، بلکه چگونه وجود دارد، و چگونه در زمان و به وسیله زمان هست. او از تحلیل وجود روزانه آدمی شروع می‌کند و توجهش به به این امر واقع معطوف است که انسان همه جا و همیشه می‌بیند در جهانی پرتاب یا افکنده شده که به هستی‌شناسی یا ترتیب خاصی در میان موجودات ممتاز می‌شود. انسان در مقام هستی انسانی، چیزی است که هایدگر به آن «هستی در دنیا» می‌گوید. بنابراین، آدمی به وسیله چیزها خویشتن را با دیگران می‌یابد، یعنی در ساختار خاصی که روابط میان همه هستمندان را تعیین می‌کند، هدفها و لذا فعالیت‌هایشان را تعریف می‌کند و بدین نحو تعیین می‌کند که او و هر چیز دیگری چگونه هست. آدمی عمدتاً جذب شده در نظم حاکم است، و آنچه به او در سطح عملی (دم‌دستی)^۱ و سطح نظری (دستیاب)^۲ تعیین می‌دهد، دلمشغولی‌هایی است که در درون آن نظم پیش می‌آید. بنابراین، آدمی ویژگی‌اش، به اصطلاح هایدگر، «پرتاب‌شدگی» است و به طور نااصیل مثل «آنها»، یعنی عامه افراد بشر، به هستی ادامه می‌دهد. در این وجه از هستی، آدمی زیر سلطه چیزی است که هایدگر آن را «خودِ آنهایی»^۳ می‌خواند که جهان را همان‌طور که داده شده می‌پذیرد و هرگز به طور جدی نظم حاکم بر امور را مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

به عقیده هایدگر، مسأله هستی فقط هنگامی نزد آدمیان مطرح می‌شود که رویارویی با مرگ این وجود روزانه را زیر سؤال ببرد. جهت آدمی به عنوان «هستی در دنیا» همواره به سوی آینده است، زیرا هستی خود وی همیشه برایش مسأله است. به این مفهوم، ویژگی هستی وی، به اصطلاح هایدگر، «تیمار»^۴ است. آدمی موجودی استقبالی^۵ است که تیمار آنچه را بر او می‌رسد به دل دارد و، بنابراین، اجتناب‌ناپذیر است که به مسأله مرگ بر بخورد. این حکم در مورد او حتی به عنوان «خودِ آنهایی» نیز مصداق دارد. اما این «خود» فقط او را به طرز نااصیل برای مرگ

1. ready-to-hand

2. present-at-hand

3. «they-self»

4. care

5. futural

آماده می‌کند و مرگ را تنها به صورت مرگ دیگران، یا آنچه بر «آدم»^۱ یا بر «آنها» می‌رسد، درمی‌یابد. این تجربه نااصیل از مرگ نه تنها از نظم حاکم بر امور تعالی نمی‌جوید و بالاتر نمی‌رود، بلکه آن را تأیید می‌کند. فهم اصیل مرگ نیازمند تجربه‌ای یکسره متفاوت است. هایدگر امکان فهم اصیل مرگ را در پدیدار اضطراب^۲ می‌بیند، بویژه اضطراب چنانکه در ندای وجدان ظاهر می‌شود (که، به عقیده او، ندای هستی خود شخص است) و به صورت تیمار برای امکانات آینده هستی. تجربه مرگ در قالب اضطراب، آدمی را از نظم حاکم بر هستمندان می‌رهاند و به معنای باز شناختن کرانمندی هستی خویش است و امکانی پدید می‌آورد برای تجربه پرسش از خود هستی.

در نزد عامه مردم، زندگی به معنای امکانات موجود در نظم خاصی از هستمندان یا دنیایی خاص است. «خود آنها»^۳، این امکانات را داده شده و دگرگونی ناپذیر می‌پندارد. اما تجربه اصیل مرگ آشکار می‌کند که امکانات مذکور فقط امکان است، زیرا عیان می‌سازد که ما قادر به انجام همه کارها نیستیم. در چنین لحظه دل‌آگاهی^۴، برمی‌خوریم به اینکه مرگ بیش از هر چیزی متعلق به ماست، امکان گریز ناپذیری است که تمام امکانات دیگر ما را محدود می‌کند. درمی‌یابیم که در جهانی معین پرتاب شده‌ایم که ناگزیر باید از آن برویم. تجربه مرگ افق خاصی دنیای ما و سرنوشت شخصی ما را در درون سرنوشت بزرگتر کسانی که با ما هستند، یعنی قوم یا نسل ما، آشکار می‌کند. مرگ به عنوان مسأله هستی خود ما نمودار می‌شود و به سوی مجموعه شخصی از پاسخها یا امکانات هدایت‌مان می‌کند. یافتن این پاسخها، یا تحقق بخشیدن به آن امکانات، هدف فعالیت‌مان می‌شود. پس منشأ هدفی که در پیش داریم مسأله هستی ما است که از تشخیص حتمیت مرگ سرچشمه می‌گیرد. به نظر هایدگر، این هدف سرچشمه آینده ماست، زیرا آینده اصیل همیشه فقط به صورتی است که پیش‌بینی می‌کنیم، به صورت چیزی که به سوی آن در راهیم. سپس بر پایه این هدف یا غایت آینده، گذشته را درمی‌یابیم و نمی‌گذاریم از چنگمان بیرون برود، زیرا گذشته فقط بر چنین مبنایی

۱. «one». شخص منتشر، چنانکه می‌گوییم «آدم نباید کار بد بکند.» (مترجم)

2. anxiety

3. vision

به ما ربط پیدا می‌کند. بدین ترتیب، کشف امکانات هستی خودمان در لحظه دل‌آگاهی در مواجهه با مرگ، درهای جهانی از هستمندان را به رویمان می‌گشاید. با همه این احوال، هایدگر اقتران بنیادی هستی و زمان را در نیافت. این اقتران فقط از نظرگاه هستی انسان و تنها نفیاً با توجه به مرگ درک شده است. هدف کتاب هستی و زمان درک هستی و زمان اصالتاً و مستقل از آدمی بود؛ اما هایدگر نتوانست کتاب را آنگونه که می‌خواست کامل کند. او در بخش ناتمام کتاب قصد کرده بود نخست مسأله هستی را صریحاً طرح کند و سپس بپردازد، به گفته خودش، به انهدام تاریخ هستی‌شناسی یا، به قول ما، انهدام مابعدالطبیعه. وقتی نوشتن هستی و زمان را آغاز می‌کرد بر این گمان بود که می‌شود سراسر تاریخ مابعدالطبیعه غرب را دور زد و، از طریق پژوهش مستقیم در خود هستی انسان، مسأله هستی را از نو طرح کرد و، بر این اساس، تعبیر جدیدی از تاریخ مابعدالطبیعه به دست داد. ولی در جریان نگارش هستی و زمان هایدگر پی برد که زبان و بویژه اصطلاحات فلسفی که باید به کار ببرد از مابعدالطبیعه گرفته شده و لذا اساساً وابسته به آن است. مقولاتی که او در چارچوب آنها می‌کوشید مسأله هستی را بازاندیشی کند به نحوی درست شده بود که مسأله را پنهان می‌کرد، یعنی به نحوی که محال بود حتی خود مسأله را به طرز کافی و وافی دریافت. به دلیل این وابستگی به مابعدالطبیعه، هایدگر نتوانست هستی و زمان را آنگونه که قصد کرده بود به پایان برساند، و این امر به او نشان داد که انهدام مابعدالطبیعه باید پیش از رویارویی صریح با مسأله هستی صورت بگیرد، نه به دنبال آن.

انهدام مابعدالطبیعه در چند اثر بعدی صورت می‌گیرد و اساس آن، نقد و تعبیر مجدد فلسفه غربی و ریشه‌یابی فراموشی متزاید هستی و، در نتیجه، رشد نیهیلیسم است. این کار نه با آشکار ساختن تناقضات ذاتی یا انگیزه‌های ناخودآگاه روانی یا اقتصادی، بلکه با نشان دادن این نکته انجام می‌پذیرد که چگونه هر متفکری تصور غالب درباره هستی را قبول کرد و بدین ترتیب سؤال کلیدی فلسفه غرب، یعنی مسأله هستی را نااندیشیده باقی گذاشت. اما نقد و تعبیر مجدد هایدگر دارای ماهیت منفی نیست، بلکه می‌خواهد با خود هستی به تفاهم برسد، زیرا در عین اینکه نشان می‌دهد هستی چگونه بتدریج محوتر شد، همچنین اشاره می‌کند به جای خالی

هستی که در نتیجه نااندیشیدگی و فراموشی آن پدید آمد. به این جهت، انهدام مابعدالطبیعه در واقع همان چیزی است که هایدگر به آن تاریخ هستی می‌گوید، یعنی تاریخ درک نادرست و فراموشی و، به اصطلاح او، «واپس کشیدن» هستی که مقوم ذات تمدن غربی است.

چنانکه دیدیم، در هستی و زمان نیز نقدی ضمنی از مابعدالطبیعه نهفته بود. اما آن نقد در محدوده توجه به اساس علم از نظر پدیدارشناسی باقی ماند که هایدگر از هوسرل به ارث برده بود. نقد هایدگر از سنت غربی در سالهای پس از انتشار هستی و زمان حاکی از شناخت زرفتری از پیامدهای اخلاقی و سیاسی فراموشی هستی است که هرچه بیشتر می‌گذشت او بیشتر از آن به نام نیهیلیسم یاد می‌کرد. این «چرخش» در افکار او ناشی از چند عامل بود، ولی شاید هیچ‌یک از عوامل به قدر نازیسم اهمیت نداشت.

هایدگر در اوایل دهه ۱۹۳۰ در دانشگاه فرایبورگ با نازیها حشر و نشر پیدا کرد.^۱ در هنگامه انقلابی که پس از رسیدن هیتلر به قدرت درگرفت، همکاران هایدگر از او خواهش کردند برای کمک به حفظ استقلال دانشگاه، ریاست آن را بپذیرد. اما او خود امیدهای بیشتری داشت و معتقد بود که انقلاب نازی را می‌شود در جهت حصول تجربه‌ای بنیادی از هستی انسانی سوق داد که بتواند اساسی برای اخلاق و سیاست اصیل‌تری قرار گیرد. به نظر هایدگر، در این طرح اصلاحی و تغییر جهت، دانشگاههای آلمان می‌بایست نقش راهنما داشته باشند و محتوایی به آن نهضت سیاسی بدهند که تا آن زمان فاقد آن بود. اینگونه تجدید اساس بنیادی حیات آلمان مستلزم تجدید اساس دانشگاههای کشور بود، و هایدگر گمان می‌برد

۱. در مورد اسناد مربوط به رابطه هایدگر با نازیسم، ر.ک.

«Self-Assertion of the German University,» *Review of Metaphysics*, XXXVIII (March 1985), 467-502; «Only a God Can Save Us,» in *Heidegger: The Man and Thinker*, ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981); *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (hereafter *IM*)

همچنین ر.ک. به متن سخنرانیهای هایدگر در دوره نازی در:

M. Friedman, ed., *The Worlds of Existentialism* (New York: Random House, 1964).

که در این کار احتمالاً کامیاب خواهد شد، کما اینکه وقتی به ریاست منصوب شد، خطابه‌ای بوضوح غیرنازی زیر عنوان «عرض اندام دانشگاه در آلمان» ایراد کرد که بازتاب آرزوی او بود.

اما امید و آرزوی هایدگر بزودی پنداری پوچ از آب درآمد. بین او و نازیها در اثر مقاومتش در برابر برنامه نازی کردن دانشگاه و بی میلی اش به اخراج اعضای یهودی هیأت علمی اختلاف پیش آمد، و کوششهایش برای مصالحه، مقامات را راضی نکرد. مشکلات دیگری نیز وجود داشت. نیروهای مثبت دانشگاه که امید بسته بودند پشت سر او متحد شوند، در مقابل کوششهای اصلاحی وی دست به ایستادگی زدند. بدین ترتیب، امیدهایی که هایدگر برای دگرگونی سیاسی بر شالوده دگرگونی قبلی دانشگاه در سر پرورانده بود، بر باد رفت. او از یک سو با خواستهایی از ناحیه نازیها روبرو بود که حاضر به اجرای آنها نبود، و از سوی دیگر می دید هیأت علمی سرسختی و سازش ناپذیری نشان می دهد، و بنابراین، استعفا داد. در نتیجه، روز بروز هدف بدگمانی بیشتر رژیم واقع شد و در بقیه دوره نازیسم مشمول اقدامات مختلف تنبیهی قرار گرفت، از جمله نظارت بر سمینارهایش و اعزام به کار اجباری برای ساختن استحکامات نظامی.

چنین می نماید که هایدگر به رغم عدم تمایلی که ممکن بود به نازیسم داشته باشد، جنبه مثبتی نیز در آن می دید، چنانکه در ۱۹۳۵ در درسهایش «مدخلی بر مابعدالطبیعه^۱»، از «حقیقت و عظمت ذاتی این نهضت» سخن گفت و همین عبارت را در ۱۹۵۳ دوباره در متن چایی درسا گنجانید. آیا این به معنای نازی بودن هایدگر است؟ او کوشید به دو طریق از خویشتن در برابر این اتهام دفاع کند. نخست، استدلال کرد که تغییر متن آن دروس به معنای تقلب در تاریخ می بود.^۲ در واقع نیز اگر دست به چنین کاری زده بود، متهم به پنهان کردن گذشته نازی خویش می شد. دوم، در دهه ۱۹۶۰، هایدگر توجه خوانندگان را به توضیحی که بدین عبارت در پراوتر داده بود جلب کرد: «(یعنی رویارویی بین تکنولوژی جهانی و انسان

1. «Introduction to Metaphysics.»

2. Günther Neske, ed., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), p. 49.

امروزی). هایدگر مدعی بود که مخاطبان جدی او مقصودش را در ۱۹۳۵ درست دریافتند، ولی احمقان و افراد بدگمان عبارت مورد نظر را آنگونه که دلشان می‌خواست تعبیر کردند و نشانهٔ محبت وی به‌رژیم گرفتند. به‌هرحال، گذشته از همهٔ پیچیدگیهای واقعیت و گمان، جای انکار نیست که هایدگر هرگز به‌طور علنی گفته‌های خویش را در طرفداری از نازیسم باطل و بی‌اعتبار اعلام نکرد.

اما پس از همهٔ این سخنان، باز جای این سؤال باقی است که توضیحی که نقل کردیم، چه چیزی دربارهٔ درک هایدگر از نازیسم به‌ما می‌گوید؟ انسان امروزی، بنا به‌درک هایدگر، به‌طور جدایی‌ناپذیر وابسته به‌تکنولوژی است. به‌نظر او، ارنست یونگر^۱ در کتابش موسوم به کارگر^۲، با بصیرت عمیق نشان داده که الگوی وجود انسان در دنیای تکنولوژیک معاصر، کارگر است. چنین می‌نماید که هایدگر کوشش نازیها را می‌ستود که می‌خواستند معنای جدیدی به‌انسان در مقام کارگر بدهند، و معتقد بود که این امر اخلاق و سیاست جدید و اصیل‌تری را امکان‌پذیر می‌کند، هرچند چگونگی رسیدن به‌این هدف را او هرگز روشن نساخت. هایدگر اذعان داشت که مصادر قدرت از مهارت فکری لازم برای دست و پنجه نرم کردن با تکنولوژی به‌نحو کافی و وافی بی‌بهره‌اند، اما بر این عقیده بود که ممکن است به‌کسانی که قادر به‌تفکر عمیق‌ترند گوش بدهند. روشن است که او اینجا اشتباه می‌کرد و عمق اعتقاد رهبران نهضت نازی را به‌ایده‌نولوژی نسل‌کشی و آتش‌افروزی هرگز نتوانست درست بفهمد.

ولی نتیجهٔ فلسفی این تجربه برای هایدگر، فهم تازه‌ای از قدرت و توجه به‌شیوع تفکر مابعدالطبیعی و رابطهٔ آن با نیهیلیسم بود. مابعدالطبیعه در نقطهٔ اوج نه‌تنها به‌نیهیلیسم «ملایمی» انجامید که او در هستی و زمان به‌صورت ابتذال دنیای روزمره و «خودِ آنهایی» از آن یاد کرده بود، بلکه به‌نیهیلیسم «وحشیانه» نازیها منجر شد. ناتوانی هایدگر از تکمیل هستی و زمان از عجز او از دگرگون ساختن دانشگاه‌های آلمان یا نهضت نازی سرچشمه می‌گرفت. برای توضیح و تبیین منشأ نیهیلیسم وحشیانه‌ای که در نازیسم به‌ظهور رسید، نقد و تحلیل بنیادی‌تر ضرورت داشت که قبل از هر چیز می‌بایست به‌تحقیق در مدرنیته بپردازد.

۱. Ernst Jünger (۱۸۹۵-). نویسندهٔ آلمانی. (مترجم)

به عقیده هایدگر، ویژگی مدرنیته فاعلیت^۱ است، به معنای اینکه انسان در عصر جدید میزان^۲ و اساس هر حقیقتی شده است. پس مدرنیته همچنین قلمرو آزادی است، زیرا چیرگی فاعلیت، آدمی را از ساختار خدامحور^۳ جامعه سنتی مسیحی آزاد می‌کند و بر محور انسان استقرار می‌دهد. بانی این مفهوم جدید، دکارت است که، به تعبیر او، انسان به معنای خود آگاهی^۴ است. این تعبیر استقلال مطلق آدمی را در مقام میزان همه چیزها محرز می‌کند. از اینجا به بعد، فقط آنچه نزد محکمه آگاهی مقبول بیفتد، یعنی هر آنچه بتواند ادراک و محقق شود، چیزی به شمار می‌آید.

اما همینکه آدمی خویشتن را محور قرار دهد، جایگاه او در جهان سامانمند جامعه سنتی از دست می‌رود. پس آزادی به مفهوم جدید متضمن گونه‌ای بیگانگی^۵ است که انسان را به معرکه کسب ایمنی از راه حاکم کردن اراده خویش بر طبیعت پرتاب می‌کند. طبیعت از این پس راهنمای کردار انسان نیست؛ خطرناک و نامعتمد و «غیر» از ماست و، بنابراین، باید بر او سیادت یافت. تسلط بر طبیعت در سطح عقلی و فکری به وسیله علوم جدید صورت می‌گیرد که تصویر یا مدلی ریاضی از جهان پدید می‌آورد و از این راه آن را به شیء یا موردی^۶ پیش‌بینی‌پذیر و لذا مهارشدنی مبدل می‌سازد. این جریان را هایدگر شیثیت یا خارجیت دادن یا موردسازی^۷ می‌نامد. تکنولوژی امروزی، علوم جدید را با کار انسانی جمع می‌کند به منظور مقهور ساختن طبیعت و تبدیل آن به شیء یا موردی مناسب برای استفاده و سکونت آدمی.

اما کوشش برای تأمین فاعلیت و آزادی انسان از راه استیلا بر طبیعت به وسیله تکنولوژی به جایی نمی‌رسد زیرا مستلزم انقیاد طبیعت بشری است و، در نتیجه، باعث تعارض مردم با یکدیگر می‌شود. این تعارض بر رقابت روزافزون به تشکیل واحدهای سیاسی روزبروز بزرگتری می‌انجامد که پیوسته به لحاظ فنی سازمان یافته‌تر می‌شوند، و سرانجام می‌بینیم آدمیان همگی تابع هدف تکنولوژی جهانی شده‌اند. به نظر هایدگر، تعارض در دنیای امروز پیامد هیجانات یا گرایشهای یک‌جانبه یا اراده معطوف به قدرت یا خصومت طبقاتی یا مناقشه بر سر ماهیت عدل نیست؛

1. subjectivity

2. measure

3. theocentric structure

4. self-consciousness

5. alienation

6. object

7. objectification

ناشی از کوشش برای تأمین آزادی انسان به وسیلهٔ تکنولوژی در جهان طبیعت است. این تعارض، بنابراین، اجتناب‌ناپذیر است، زیرا انسان بودن در جهان امروز به معنای اندازه‌گیری طبیعت و سیادت یافتن و چیرگی بر آن و، به عبارت دیگر، تکنولوژیک بودن است. هایدگر این تحول را در آثار دکارت و لایبنیتس و کانت و هگل و شلینگ و نیچه پی جویی می‌کند تا می‌رسد به تکنولوژی جهانی قرن بیستم.^۱ داستانی که در برابر خویش می‌بینیم داستان نیهیلیسم روزافزون اندیشهٔ جدید در جریان سفر انسان جدید در مقام فاعلی، از خودآگاهی دکارت تا ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه است — داستانی که، به نظر هایدگر، محور تکنولوژی جهانی است، و همچنین داستان انحطاط آدمی از منزلت سرور خودآگاه مخلوقات به رتبهٔ کارگر و عضوی از انبوه توده‌ها. چنانکه هایدگر در هستی و زمان تشخیص داده بود، مدرنیته در نقطهٔ اوج می‌انجامد به فراموشی کامل وجود و تهی شدن آدمی از صفات انسانی. انسان سرانجام به مادهٔ خام تکنولوژی جهانی مبدل می‌شود که یگانه هدف آن، تداوم و رشد خودش در سایهٔ نیهیلیسم است.

ما انسانهای امروزی که از جامعهٔ سنتی ریشه‌کن و با آن بیگانه شده‌ایم، اکنون می‌خواهیم به کمک تاریخ، در میانهٔ صیورورت یا «شدن»، جایگاهی برای خویش بسازیم. تاریخ به ما اجازه می‌دهد زمان را اندازه‌گیری و مرزبندی کنیم تا بلکه به تعیین اصل و جایگاه خود به نسبت چیزهای دیگر کامیاب شویم و در برابر عدم یقین هولناک ناشی از بی‌هدفی «شدن» به‌ایمنی برسیم. اما هدف این برنامه در اساس تبدیل زمان به موردی برای بهره‌کشی است و، از این جهت، با هدف علوم طبیعی جدید تفاوت ندارد که می‌خواهد مکان را به مورد تبدیل کند. تنها کاری که این برنامه می‌کند این است که رابطهٔ انسان را با سنت مابعدالطبیعی به‌طور کاملتر بگسلاند، سنتی که با پیوستگی دادن او به مسألهٔ فراموش‌شدهٔ هستی، جایگاه و

۱. برای آگاهی بیشتر از شرح هایدگر در باب این تحول، رجوع کنید به نوشته‌های زیر به قلم او:

«The Principle of the Ground,» *Man and World*, VIII (1974), 207–222. Kant and the Problem of Metaphysics (Bloomington: Indiana University Press, 1962). Hegel's Concept of Experience (New York: Harper & Row, 1970). Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom (Athens: Ohio University Press, 1985). Nietzsche, 4 vols. (New York: Harper & Row, 1979–1987). The Question of Technology and Other Essays (New York: Harper & Row, 1977).

معنایی حقیقی به‌وی می‌بخشید. در نتیجه قطع رابطه کامل با مسأله هستی، رابطه آدمی همچنین با جهتی که آن مسأله به‌اندیشه و کردار او می‌داد قطع می‌شود، و وقتی چنین جهتی دیگر در میان نباشد، تاریخ به‌هر نحوی قابل تعبیر است، زیرا دیگر معیاری برای تشخیص حقیقت و واقعیت موجود نیست. بدین ترتیب، به‌نظر هایدگر، انسان طعمه تاریخی‌نگری و نسبیگرایی می‌شود و تنها از این راه می‌تواند از آن بگریزد که تسلیم ایده‌نولوژی شود، یعنی جهان‌بینی غیرعقلانی و خودسرانه‌ای اختیار کند که برای همه چیز توضیح و تبیین ساده‌شده ولی تام و تمام دارد و هر نایمنی و عدم یقینی را رفع می‌کند.

پس تاریخ و ایده‌نولوژی نیز چیزی جز دو وسیله دیگر به‌منظور تسخیر کره زمین به‌کمک تکنولوژی نیستند، و حتی رقابت بر سر سیادت را افزایش می‌دهند و باعث پیکارهای ایده‌نولوژیکی می‌شوند که فقط به‌جنگهای جهانی می‌انجامد، و جنگ جهانی نیز وسیله‌ای برای بسیج و کنترل تام و تمام بشر است و مآلاً تفاوت میان جنگ و صلح را محو می‌کند. بنابراین، فرجام فاعلیت و آزادی مدرن به‌این مفهوم، آوارگی^۱ و بیگانگی جهانی تحت قیادت تمام‌طلبی [یا نوتالیتاریسم] ایده‌نولوژیک است که هدفش سیادت جهانی و بهره‌کشی هم از انسان و هم از طبیعت است. در چنین شرایطی، انسان خردمند^۲ به‌مرتب انسان ددمنش^۳ سقوط می‌کند.

هایدگر به‌تشریح سه شکل زندگی سیاسی در مرحله فرجامین مدرنیته می‌پردازد: امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم^۴. به‌نظر او، هیچ‌یک از این سه، چیزی جز صورتی دیگر از فاعلیت و نیهیلیسم نیست، و لذا از جنبه مابعدالطبیعی همه عین یکدیگرند. ویژگی هر سه، سلطه دیکتاتورمآبانه امر همگانی بر امر خصوصی، و غلبه علوم طبیعی و اقتصاد و سیاستگذاری عمومی و تکنولوژی است. امریکایی‌مآبی، به‌عقیده هایدگر، لیبرالیسم یا دموکراسی نیست؛ صورت خاصی از پوزیتیویسم منطقی^۵ و خادم علم و تکنولوژی است. واقعیت امریکایی‌مآبی، صنعت به‌آن شکل متکثر و عظیم است که مرکز برنامه‌ریزی برای اقتصاد و

1. homelessness

۲. برای آگاهی از تعبیر هایدگر از امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم، رجوع کنید به:

Heidegger, IM, pp. 37-51; *Vier Seminare* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

3. homo sapiens

4. homo brutalitas

5. logical positivism

تکنولوژی است و نیروی کار مردم عادی را سازمان می‌دهد و سلطه خود را در سراسر بازار جهانی می‌گستراند. مارکسیسم نیز به همین وجه صرفاً حزب یا جهان‌بینی خاصی نیست، بلکه به معنای ارتقاء فرایند تولید به مقام چیرگی و، در نتیجه، پایین آوردن انسان به سطح موجودی محصول جامعه است. امریکایی‌مآبی و مارکسیسم هر دو معنویت یا روحانیت انسانی را سوء تعبیر می‌کنند و حسابگری عقلی می‌پندارند و، از این رو، از درک ضرورت سنجش مسأله هستی قاصرند. حد نهایی این قسم بی‌فکری، نازیسم است که غریزه را به جای عقل می‌نشاند و اندیشه مدرن را تکمیل و معکوس می‌کند. غریزه از ذاتیات نژاد معرفی می‌شود نه فرد، و رهبرانی در مقام سخنگوی آن قرار می‌گیرند که می‌خواهند به طرفداری از ذات فاعلی نژاد سخن بگویند. غریزه‌های آنان از عقل که در اثر نیهیلیسم فلج شده است درمی‌گذرد و به عمل می‌رسد و بدین ترتیب موجد پندار پوچ یقین و ایمنی نمی‌شود. منتها نازیسم غافل است از اینکه فرق «فوق انسان» و «دون انسان» فرقی بی‌پایه و خودسرانه است زیرا این هر دو علی‌الاصول به مرتبه حیوان تنزل داده شده‌اند. پس شکلهای مختلف زندگی مدرن چیزی نیستند مگر صورت نهادینه‌شده نیهیلیسم. ولی این امر ناشی از خصلت معیوب مدرنیته نیست، زیرا مدرنیته نیز مانند نیهیلیسم تالی نهایی برنامه‌ای متافیزیکی است که از یونانیان آغاز شد. بنابراین، به عقیده هایدگر، برای درک سرچشمه و گستره نیهیلیسم، ضروری است یونانیان را بررسی کنیم.

به نظر هایدگر، سرآغاز جهان یونانی یا تمدن غربی، کشف هستی بود یا آنچه او گاهی آن را با استفاده از واژه یونانی آلیثیا (aletheia) «حقیقت»^۱ می‌نامد، یا «نافراموشی»^۲ به طور تحت‌اللفظی^۳. هستی هنگامی که از پرده بیرون افتاد به صورت خائوس [= بی‌نظامی، پریشان‌عنصری] یا هیچی و نیستی^۴ نمایان شد،

1. truth

۲. unforgetting. شگفت است که نویسنده چنین واژهای را برابر لفظ یونانی مورد نظر قرار داده است. کلمه یونانی aletheia مرکب است از حرف a که مانند «آ» و «ا» در فارسی (در واژه‌هایی مانند آهو و انیران و آرمیدن و آیدشه) نشانه سلب و نفی است، به اضافه lethe به معنای نهفتگی، پوشیدگی، اختفا، و بنابراین باید ترجمه شود آشکارسازی، کشف، پرده‌گشایی و مانند اینها. (مترجم)

۳. برای آگاهی از بحث هایدگر درباره یونانیان، رجوع کنید به:

Heidegger, IM; *Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975); and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1944).

4. nothingness

به صورت طوفانی از اعماق ورطه‌ای بی انتها و آنچنان رازآمیز که آدمی را مقهور کرد و راهی نو در اندیشه و کردار گشود و جهانی نو پدیدار ساخت و خدایانی نو و اخلاقی نو و سیاستی نو و تصویری نو از انسانیت انسان با خود آورد. آدمی در برابر راز بنیادی و فهم ناپذیری وجود خیره ماند. هایدگر عقیده دارد که این همان تجربه واقعی و ملموس هستی است، و نحوه‌ای که هستی به آدمی نمودار می‌گردد. هستی به این معنا نزد یونانیان به صورت پرسشی بنیادی نمودار شد. اما چون به صورت پرسش بود، آنان را به سوی پاسخها راند و از خود پرسش، از هستی، دور کرد. حکمای پیش از سقراط در میانه این کشمکش قرار داشتند، بین هستی به عنوان راز بنیادی یا پرسش از وجود از یک سو، و هستمندان تعیین یافته از مقولات یا پاسخها به آن پرسش از سوی دیگر. نه فقط شاعران، بلکه پیکر تراشان و معماران و متفکران و دولتمردان نیز در این کشمکش دست داشتند که در وضع قوانین و استوار کردن آداب و رسوم و نهادهای جهان یونانی سهمیم بودند. آنان جملگی با راز وجود روبرو شدند که از تجربه هستی نشأت می‌گرفت، و شیوه‌ای نو برای فهم و جهانی نو به عنوان پاسخ یا راه حل آن راز پدید آوردند.

برجسته‌ترین ابداع یونانیان دولت شهر [یا «پولیس»^۱] بود که نزدشان نه تنها محل رتق و فتق امور دولت، بلکه جایی بود که ایزدان و آدمیان با یکدیگر رابطه برقرار می‌کردند و انسان نخست به فناپذیری یا میرندگی خاکی خویش در برابر بقا یا بی‌مرگی آسمانی پی می‌برد. بدین گونه، یونانیان، بنا به تعبیر هایدگر، توانستند درک اصیل مرگ و لذا زکرامندی و سرنوشت خویش را در هنر و دین و فلسفه و، از همه بالاتر، در نهادهای سیاسی خود تجسم بخشند. دولت شهر [یا «پولیس»] به این معنا منشأ انسانیت انسان به عنوان هستی انسانی است. آدمی از آنجا که به میرندگی و سرنوشت خویش در مقابل ایزدان بی‌مرگ و جاوید پی می‌برد، ethos یا جایی خاص خویش دارد و، بنابراین، مستعد و لایق ethics می‌شود.^۲ خصلت جایگاه

1. polis

۲. جناسی که در این جمله وجود دارد برگرداندنی به فارسی نیست. واژه ethos اصلاً در یونانی به معنای محل مهود و جای مرسوم بوده و بعد توسعاً به معنای منش و خلق و خوی و رسم به کار رفته است. از این ریشه است واژه امروزی ethics به معنای اخلاق یا اصول اخلاقی. بنابراین، جمله را این گونه می‌شود تعبیر کرد که چون آدمی جایگاه یا حد خویش را می‌شناخت، توانست به اصول اخلاق دست یابد و موجودی اخلاقی گردد. (مترجم)

آدمی و لذا اخلاق و سیاست او نیز به همین وجه بازتابی از خصلت ویژه ایزدان و رابطه انسان با ایشان است. دولت‌شهر به این معنا همواره مکان ایزدان است و ویژگی قوانین و نهادهای آن، جمع خاص خدایانی^۱ است که آشکار گشته‌اند.

این تجربه پیش سقراطی هستی، به نظر هایدگر، اساساً تجربه‌ای تراژیک است. ورطه وجود باعث اعجاب می‌شود و اندیشه برانگیز است، ولی همچنین آدمی را از نظم روزانه امور بیرون می‌راند. هستی همه چیز را زیر سؤال می‌برد، و کسانی مانند آنتیگون^۲ و اودیپ^۳ و هراکلیتوس^۴ که با مسأله هستی روبرو می‌گردند،^۵ آپولیس^۵ می‌شوند، یعنی بی‌شهر و جایگاه و بیکس و بیگانه، بدون راهی به بیرون در میانه کل هستی، و در عین حال بدون حد و قانون، بدون ساخت و نظم، زیرا در مقام پدیدآورنده باید نخست اینها همه را بر اساس و پایه‌ای بنیاد نهند.^۶ این بنیادگذاران رانده شده از زندگی عادی، به معنایی پهلوانی-تراژیک در نزد یونانیان نماینده بالاترین حد امکان بشری بودند.

از هنگامی که هستی دیگر پیدا و آشکار نمی‌شود، عصر تراژیکی نیز که اینگونه چهره‌ها در آن معنا و مفهومی داشتند به پایان می‌رسد. آن جهان هنگامی به آخر رسید که مسأله هستی در پاسخهایی که بدان داده شده بود غرق شد و دیگر به صورت پرسش نمایان نگشت، یعنی، به تعبیر هایدگر، از وقتی که هستی پس کشید و فراموش شد. اینکه چرا چنین شد، به نظر هایدگر، امری ناآشکار و اسرارآمیز است و به خود هستی مربوط است نه به انسان. اما وقوع آن، واقعیت محوری و تعیین‌کننده سراسر تاریخ غرب است.

1. the particular pantheon

۲. یا آنتیگونه (Antigone) در افسانه‌های یونانی، دختر اودیپ. همچنین قهرمان تراژدی بزرگ سوفوکلس به همین نام که از حقوق انسانی در مقابل خشک‌اندیشان سنتی دفاع می‌کند و به این جرم به فرمان کرون شاه تبس زنده به گور می‌شود. (مترجم)

۳. یا اودیپوس (Oedipus) پادشاه تبس که به علت سلسله حوادثی که در تراژدی معروف سوفوکلس بازگو شده است نادانسته پدر خود را کشت و مادر خویش را به زنی گرفت و چون از حقیقت آگاه شد خویش را کور کرد که جهانی را که بدین گونه به تنگ آلوده بود دیگر به چشم نبیند. (مترجم)

۴. Heraclitus (حدود ۵۳۵ تا ۴۷۵ ق.م). فیلسوف یونانی پیش از سقراط که گفت همه چیز پیوسته در دگرگونی است. (مترجم)

واپس کشیدن مسأله هستی از سوفسطائیان آغاز شد و در اندیشه افلاطون و ارسطو به اوج رسید.^۱ تنها استثنا بر این قاعده سقراط بود که هستی را در واپس کشیدنش تعقیب کرد، یعنی برای اینکه به آغاز اسرارآمیز و غالباً ضد و نقیض اندیشه برسد، برگشت به عقب و آن مسیر دیالکتیکی را از میان پاسخهای داده شده به پرسش از خود هستی دنبال کرد.^۲ بعکس، افلاطون از مسأله هستی روی بر تافت و در واقع با پاسخ قاطعی که داد پرسش را قطع کرد. هستی، آنگونه که به دست وی تصویر می شود، حضور جاودان است، مثال یا ایده دگرگونی ناپذیر است به تفکیک و تمایز از چیزهای زودگذر جهان صیوررت یا شدن. بدین ترتیب، هستی به عنوان پرسش ناپدید می شود و بار دیگر به عنوان بالاترین پاسخ، به عنوان هستی هستمندان، به عنوان ذات لایتغیر همه چیزها پدیدار می گردد. افلاطون و ارسطو و مدرسیان [قرون وسطا] بر این پایه موفق به شرح و بسط سلسله مراتبی از هستمندان شدند بر حسب دوری یا نزدیکی آنها با خود هستی. ساختار جهان غرب از دگر دیسیهای مختلف همین سلسله مراتب متافیزیکی درست شده است. نخستین دگر دیسی، مسیحیت و قرون وسطا را پدید آورد، و دومین دگر دیسی، جهان مدرن را. در اولی، هستی از طبیعت تعالی جست و پس کشید و بدین سان پایه های نظم باستانی کیهان را سست کرد. حضور مستقیم و بیواسطه وجود یا ذات چیزها به صورت طبیعی، جای به این تصور سپرد که صورت طبیعی اشیاء فقط یکی از بسیاری مخلوقات ممکن خداوندی متعال و نهایتاً درکنشدنی است، و تنها او براستی و به بالاترین معنا «هست». اما واپس کشیدن وجود پایه های خود مسیحیت را نیز سست کرد، و انسان جای خدایی ناپدیدشونده را در مقام اساس هرگونه هستی و لذا محور هرگونه هستی شناسی گرفت. از آن پس، آنکه براستی «هست»،

۱. برای آگاهی از بحث هایدگر درباره افلاطون و ارسطو، رجوع کنید خصوصاً به نوشته زیر از او: «Plato's Doctrine of Truth,» in *Philosophy in the Twentieth Century*, ed. W. Barrett and H. D. Aiken, 4 vols. (New York: Random House, 1962), III, 251-270; and «On the Being and Conception of Physics in Aristotle's Physics B, 1,» *Man and World*, IX (1976), 219-270.

۲. هایدگر هیچ جا توضیح نمی دهد که چرا سقراط و افلاطون را از یکدیگر تفکیک می کند. به نظر می رسد او از اکثر جهات پیرو فرقی است که آنچه میان آن دو گذاشته و اوصافی که از هریک داده است.

انسان در مقام فاعل خود آگاه است. اما از آنجا که انسان خویشتن را به عنوان هستی درک می‌کند، هستی واپسین بقایای رمز و راز را نیز از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند اعجاب آور و اندیشه برانگیز باشد، زیرا، بر طبق استدلال دکارت، معرفت آدمی به خویشتن مستقیم و بیواسطه و کامل است. تعیین‌کننده تاریخ غرب بدین معنا پرسش اصلی از هستی و واپس‌کشیدنهای مکرر آن است. تاریخ غرب، تاریخ فراموشی هستی به عنوان پرسش و پیروزی هستمند به عنوان پاسخ است. با تعبیر نیچه از هستی به عنوان یکی دیگر از بسیاری هستمندان مختلف، هستی بکل ناپدید می‌شود، و غرب که راهنمایش تا آن زمان پرسش نهانی از هستی بود، به پایان می‌رسد. بدین ترتیب، هایدگر برای آشکار ساختن خصلت شبه‌ناک زندگی مدرن، با سنت عصر روشنگری علم مخالفت برمی‌افزارد. ولی توجه ما را به این جهت به این نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری] همه گیر جلب می‌کند که عقیده دارد در اعماق آن نوری حاکی از کشف مجدد هستی می‌بیند، نه به دلیل اینکه بخواهد باعث یأس یا بیزاری ما از خودمان شود. اما نشان دادن این امر مساوی است با نشان دادن رابطه پنهانی هستی با هیچی یا نیستی. هایدگر در این تحقیق، رهنمودی از حکمای پیش از سقراط اخذ می‌کند و بویژه مشابهتی می‌بیند بین تجربه آنان از مسأله هستی یا ورطه هستی و تجربه معاصران از نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری]. نیهیلیسم معمولاً به این سخن تعبیر می‌شود که هیچ چیز نیست؛ البته نه اینکه مطلقاً هیچ چیزی نباشد، بلکه به این معنا که هیچ اساسی برای هستمندان و لذا هیچ معیار یا نظم دگرگونی‌ناپذیری وجود ندارد. هایدگر می‌خواهد نیهیلیسم را به درک این قضیه تعبیر کند که اساس مزبور به معنای حقیقی هیچ است؛ یعنی هیچ چیزی یا هستمندی نیست. به سخن دیگر، اساس مزبور باید به معنای چیزی گرفته شود غیر از هستمندان، و این به معنای هستی به مفهوم آغازین و ازلی خائوس [= بی‌نظامی، پریشان‌عنصری] یا تهیگی و ورطه است. پس نیهیلیسم مساوی است با آغاز تشخیص هستی، تشخیص مسأله یا راز و رمز بنیادینی که سرچشمهٔ اعجاب است، اعجابی که هر اندیشه و هر مقوله و، بنابراین، هر نظمی از آن مایه می‌گیرد. در نیهیلیسم [یا هیچ‌انگاری]، هستی همچون خائوس یا تهیگی نمودار می‌شود و پایهٔ هر هستی‌شناسی و، بنابراین، هر اخلاق و سیاست و دینی را سست می‌کند. ظهور

نیهیلیسم نشانه پایان تمدن غرب و لذا امکان بازگشت به نظرگاهی ماقبل غربی و شاید حتی رابطه گرمتر و نزدیکتری میان شرق و غرب است.

با این حال، نیهیلیسم نه تنها به معنای بازگشت به پیش از سقراطیان نیست، بلکه ما را از جهانی که آنان در برابر دیدگان گشودند دور می‌کند. به عقیده هایدگر، نخستین یونانیان مسأله هستی را به صورت این پرسش تجربه می‌کردند که «هستی چیست؟» پس پرسش هدایتگر در اندیشه غربی پرسش از چیستی است. فلسفه و علوم نیز می‌خواستند به همین سؤال جواب بدهند. زیست‌شناسی قدیم می‌خواست توضیح دهد که صور گوناگون حیات چیستند، یعنی انواع چیزها را کشف کند. بعکس، مسأله هستی به نحوی که از نیهیلیسم پدید می‌آید، پرسش از چگونگی^۱ است نه پرسش از چیستی^۲. پرسش از چگونگی همیشه از بسیاری جهات در اندیشه مدرن محوریت داشته و مثلاً در قلب علم و تکنولوژی و تاریخ مدرن نهفته است. اندیشه ما در جهت پاسخ گفتن به این پرسش هدایت می‌شود که «این چگونه عمل می‌کند؟»، نه جواب دادن به اینکه «این چیست؟» در زیست‌شناسی جدید توجه در وهله نخست به این است که ارگانیسمها [یا موجودات انداموار] چگونه عمل می‌کنند، نه پی بردن به بخش‌بندی طبیعت برحسب جنس و فصل. در نتیجه، طبیعت اقتران نیروها انگاشته می‌شود یا مکانیسمی که می‌توان از آن در تأمین بقاء و کامروایی آدمی سود جست، نه جهانی آراسته و بسامان و زیبا که شایسته مطالعه و تقلید است. از آنجا که هستی به عنوان چگونگی^۳ آنچه هست به ذهن متبادر می‌شود، در چارچوب مفاهیم زبان درک‌شدنی نیست، زیرا تعیین‌کننده آن مفاهیم، مابعدالطبیعه‌ای بوده که هستی را به هستمندان، به چیزها، به چها^۴ تعبیر کرده است. بنابراین، چارچوب فهم ما مانع از بازشناختن هستی می‌شود. چنانکه هایدگر پس از شکست و نامرادی هستی و زمان نتیجه گرفت، هستی بضرورت باید پنهان و، نتیجتاً، نااندیشیده و فراموش شده بماند.

کوشش برای نشان دادن اقتران هستی به عنوان چگونگی آنچه هست با تاریخ یا

1. how-question

2. what-question

3. howness

4. whats

زمان، در اندیشه هایدگر دارای جنبه بنیادی است.^۱ تاریخ^۲ (Geschichte) به نظر هایدگر به معنای سرنوشت^۳ (Geschick) خود هستی است، نه سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها یا انکشاف و شکوفندگی آزادی انسان یا توسعه دیالکتیکی و سایل تولید. او این مفهوم را از مفهوم یونانی moira به معنای «تقدیر» یا «سرنوشت» یا «قسمت» می‌گیرد که سرچشمه تاریک و اسرارآمیز تغییر است، تغییری که برای هستمندان تعیین افق می‌کند ولی خود و رای آن افق می‌ماند. Moira خود هستی است در مقام پرسش بنیادینی که آدمی را برمی‌انگیزد و به سوی پاسخها هدایت می‌کند ولی خود پس می‌کشد و در پس آن جوابها پنهان می‌ماند و فراموش می‌شود. هستی در مقام این پرسش هدایتگر، همانا تاریخ یا سرنوشت است.

اندیشه هایدگر وقتی از این زاویه لحاظ شود، به نظر می‌رسد تاریخی‌نگری افراطی است. هگل تاریخ را انکشاف یا شکوفندگی عقل تا انجام آن به صورت معرفت مطلق می‌داند؛ مارکس خصلت دیالکتیکی واقعیت را قبول داشت اما نمی‌پذیرفت که واقعیت به فرجام خود رسیده است؛ نیچه حتی این عقلانیت دیالکتیکی را منکر بود و می‌گفت جهان یکسره در دگرگونی و شدن است، و اراده معطوف به قدرت و تکرار ابدی بر آن حکومت می‌کند. در بادی امر چنین می‌نماید که هایدگر با قول به اینکه تاریخ همان هستی است، این سیر تکاملی تاریخی‌نگری را به پایان می‌برد. اما هرکس قائل به چنین تعبیری شود اندیشه هایدگر را لااقل بعضاً سوءتعبیر کرده است، زیرا هایدگر می‌خواهد نشان دهد که تاریخ، پیدایی یا آشکار شدن هستی است، نه اینکه هستی، تاریخ است. به نظر هایدگر، تاریخ به عنوان سرنوشت، از پیدایی هستی می‌جوشد و به جلو و به قهقرا باز و منکشف می‌گردد. معلوم نیست به چه دلیل پوشیده و غیرقابل فهمی هستی به آدمی در لباس پرسشی خاص و بنیادی پدیدار می‌شود. سپس، چنانکه دیدیم، این پرسش انسان را به سوی قلمرو خاصی از پاسخها هدایت می‌کند و بدین سان هدف یا آینده‌ای، و نیز

۱. برای آگاهی از بحث هایدگر درباره تاریخ، رجوع کنید به نوشته‌های زیر از او:

«A Letter on Humanism», in *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977); *Nietzsche*, IV, 199–250; and *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962).

2. history

3. destiny

گذشته‌ای متناسب با این هدف، برقرار می‌سازد. پس تاریخ عبارت است از سلسله‌ای از تصویرهای منحصر بفرد ابدیت بر صفحهٔ زمانیت؛ سلسله‌ای از پدیده‌های منحصر بفرد هستی که نه پیش‌بینی‌پذیرند و نه مقیاس مشترکی دارند. هر عصری اعتقاد دارد که به حقیقت دست یافته است، و در واقع دست هم می‌یابد زیرا آنچه را ابدی و ازلی است به‌شیوهٔ خود تعبیر می‌کند و خود جلوه‌ای از امر ازلی و ابدی و از هستی در مقام چگونگی و به‌عنوان تاریخ یا سرنوشت هستمندان است.

هایدگر گمان دارد که نیهیلیسم جدید به‌معنای فرار سیدن اینچنین پیدایی هستی است و امکانی فراهم می‌آورد برای رویارویی مستقیم با هستی، زیرا نه تنها همهٔ مقولات و مفاهیمی را که هستی در آنها زندانی و پنهان و فراموش شده بود محو و نابود می‌کند، بلکه همهٔ سوءتصورات ما دربارهٔ هستی انسانی خودمان و شهرت جاودان و جاودانگی نفس یا خلود زیست‌شناختی را نیز از میان می‌برد و بار دیگر حصول تجربه‌ای اصیل از مرگ و فنا را به‌عنوان شخصی‌ترین امکان برای ما ممکن می‌سازد. نیهیلیسم را نمی‌توان صرفاً رد یا مغلوب کرد. نیهیلیسم واقعیت هم‌روزگار ماست و هم امکان خفت و خواری مطلق و هم امکان رستگاری به‌یاری پیدایی جدید هستی را دربر دارد. آنچه برای انسان جنبهٔ تعیین‌کننده دارد این است که خویشتن را آمادهٔ این پیدایی کند. این امر به‌معنای مردود دانستن جهان فنی و سیاسی مدرن نیست که در حقیقت شالودهٔ هستی انسانی انسان معاصر است. به‌عقیدهٔ هایدگر، این پیدایی جدید [هستی] به‌تعبیر بنیادی مجددی از رابطهٔ آدمی با تکنولوژی خواهد انجامید و به‌وجود بشری و لذا به‌فعالیت انسانی معنایی نو خواهد داد. بدین ترتیب، قبول هستی به‌عنوان چگونگی موجودات و به‌عنوان تکنولوژی و تاریخ چیزی نیست مگر آزادی آدمی برای پذیرفتن ذات خویش به‌عنوان هستی انسانی. اما محتوای زندگی انسان و لذا شکل اخلاق و سیاست در این جهان نو همچنان نامعلوم و ناروشن است و، به‌نظر هایدگر، بستگی دارد به‌پیدایی کامل هستی و همچنین به‌اقبال آدمی به‌پرسشی که هستی پیش می‌آورد و به‌واکنش وی نسبت به‌آن. بنابراین، هایدگر گرچه بدین ترتیب توضیح می‌دهد که آینده چگونه شکل خواهد گرفت، اما نمی‌داند و نمی‌تواند توضیح دهد که آینده چه شکلی خواهد یافت.

آدمی نمی‌تواند بر نیهیلیسم غلبه کند اما می‌تواند آمادۀ پیدایی جدیدی شود. برنامه‌هایدگر در واقع عبارت از اینگونه آمادگی است و مشتمل است بر: (۱) رهانیدن انسان از قید کلیۀ مقولات و مفاهیم و معیارهای مابعدالطبیعی از طریق گونه‌ای تعبیر مجدد و انهدامی و بنیادی تاریخ اندیشۀ غرب؛ (۲) کمک به حصول تجربه‌ای اصیل از نیهیلیسم معاصر با دعوت انسان به رویارویی محکم با مرگ و بی‌معنایی؛ و (۳) متقاعد ساختن آدمی به پذیرفتن قسمت خویش از سرنوشت قوم یا نسل خود که در ضمن پیدایی هستی آشکار می‌گردد.

هایدگر البته نمی‌تواند تضمین کند که حتی در چنین شرایطی هستی پرده از چهره بر خواهد گرفت و پدیدار خواهد شد و «ذات» اسرارآمیز وجود بار دیگر با شدت تمام توجه آدمی را جلب خواهد کرد و اعجاب و اندیشۀ اصیل بر خواهد انگیخت. ممکن است همه کوششها و از خودگذشتگیهایی که هایدگر می‌طلبد بی‌حاصل بمانند. از آن بدتر اینکه هایدگر توضیح نمی‌دهد که چگونه باید فرق گذاشت میان پیدایی حقیقی هستی و فرافکنی و خارجیت بخشیدن به پیشداوریا و انفعالات ناخودآگاه. در واقع چنین می‌نماید که انهدام مابعدالطبیعه، گذاشتن چنین فرقی را ناممکن می‌سازد، زیرا تمام مقولاتی را که آن فرق باید بر پایه آنها گذاشته شود نابود می‌کند. به همین وجه، تأکید هایدگر بر یک وجود اصیل نوین در مقابل عدم اصالت وجود معاصر ما، سبب می‌شود که او امریکایی‌مآبی و مارکسیسم و نازیسم را مساوی یکدیگر بگیرد و بدین ترتیب مهمترین مسائل سیاسی قرن بیستم را پدیده‌هایی فرعی و ثانوی پندارد و درخور اعتنا نشمارد و شالوده فرق میان رژیمهای پاکیزه‌خوی و دیوسرشت را متزلزل کند. و سرانجام اینکه چون هایدگر نمی‌تواند پیشگویی کند که حتی یک پیدایی حقیقی چه شکلی به خود خواهد گرفت، روشن نیست که خدای جدیدی که به عقیده هایدگر برای نجات ما ضروری است واقعاً بر نیهیلیسم «ملائیم» دنیای فن و صنعت مرجع باشد. چنین خدایی هیچ بعید نیست «حیوان خشنی» از آب درآید که چاره‌او برای رفع نیهیلیسم «ملائیم» در واقع نیهیلیسمی «وحشیانه» و دیوآسا باشد و بخواند انحراف و تبه‌خویی را جانشین کامجویی، و ارباب و وحشت را جایگزین ابتذال کند. این امر ممکن است بیشن به ما بدهد در خصوص علاقه هایدگر به نازیسم و

خطرهایی که در طریق مورد نظر او در انتظار دیگران است. چنین نبود که هایدگر از خطرهایی که با آنها روبرو بود بی خبر باشد. در آخرین سطر خطابه او به مناسبت ارتقاء به ریاست دانشگاه [فرایبورگ] جمله‌ای بدین مضمون از دفتر ششم جمهوری افلاطون آمده است: «هر بزرگی در طوفان می‌ایستد»^۱. این جمله جایی در جمهوری می‌آید که سقراط تشریح می‌کند فیلسوفی که بخواهد زمام شهر [یا کشور] را در دست بگیرد با چه خطرهایی روبروست. هایدگر عصر خویش را شبیه روزگار پیش از سقراطیان می‌دید. در هر دو عصر، هم فرصتهای بزرگ موجود بود و هم مخاطرات عظیم، بخصوص برای کسانی که پرسش ناآرامی برانگیز هستی را پیش می‌کشیدند. چه خوب بود اگر هایدگر از داستان اودیپ پند می‌گرفت که آنچنان احترامی به آن در دل داشت. شاید هم باید نتیجه بگیریم که او کاملاً از آن پند آگاه بود و می‌دانست که کسی که بخواهد سیاست [یا کشورداری] را به طرزی نوین بر شالوده الهام جدیدی پی‌ریزی کند نه تنها از حیات سیاسی عادی بیرون رانده می‌شود، بلکه در چنبر جنایتهای فجیع و پستیها و تباهیهای هولناک گرفتار می‌آید. کوتاهی هایدگر از اینکه هرگز از فجایع نازیها بصراحت انتقاد کند، باری است که بر دوش خودش و اندیشه‌اش هر دو سنگینی می‌کند.

ارسطو می‌گوید کسی که بیرون از شهر [یا جامعه مدنی] زندگی کند، باید یا از ددان باشد یا یکی از ایزدان. بعید نیست درس هایدگر به ما این باشد که کسانی که در جستجوی خداوندی جدید از مرز شهر [یا جامعه مدنی] درمی‌گذرند اغلب می‌بینند در برابر دیو و دَد به پرستش زانو زده‌اند، و کسانی که بخواهند از الهام به‌خرد برسند باسانی در چنبر بالاترین و دیوآساترین نابخردیها گرفتار می‌شوند. بدین ترتیب، اندیشه هایدگر و سرمشقی که او با زندگی خود می‌دهد به نظر می‌رسد هریک ما را در جهت عکس دیگری می‌راند و مسأله رابطه فیلسوف و شهر را از نو به میان می‌آورد.

۱. اصل جملۀ افلاطون چنین نیست؛ هایدگر برای اینکه به قضیه جنبۀ مخاطره‌آمیز و قهرمانی بدهد آنرا تحریف کرده است. رجوع کنید به مقاله بی. بی. گرین‌وود، «از هایدگر تا بورگهات» در همین مجلد. (مترجم)

از هایدگر تا بورکهارت سلوک تاریخی کارل لویت*

مناقشه‌ای که در سالهای اخیر بر سر «قضیه هایدگر» - یعنی مناسبات او با نازیسم - جریان پیدا کرد، در ۱۹۸۷ با توجه مجدد به نوشته‌های زمان جنگ یکی از منتقدان و نظریه‌پردازان ادبی و پرچمداران مکتب «ساخت‌شکنی»^۱، به‌اوج رسید. یکی از پیروان هایدگر در دهه ۳۰-۱۹۲۰ به‌نام پل دو مان^۲ که اکنون فوت کرده، هنگامی که بلژیک در اشغال نازیها بود، در دو روزنامه^۳ همدست با اشغالگران سلسله مقالاتی انتشار داد که امروز بوی یهودستیزی از آن به‌مشام می‌رسد^۴. دو مان بعدها در دانشگاه‌های کورنل و جانز هاپکینز و ییل^۵ [در امریکا] به‌مقام استادی ادبیات رسید. هر دو طرف مناقشه سخت تعصب نشان می‌دهند (و بعضی حتی استدلال می‌کنند که حمله به‌دو مان مساوی با حمله به‌نظریه ساخت‌شکنی است). تس و تان تودوروف^۶ سال گذشته در بحثی در هفته‌نامه ادبی تایمز، ضمن اعلام اینکه: «تحقیق در رفتار اخلاقی متخصصان فلسفه اخلاق یا تفحص در برخوردهای سیاسی فلاسفه سیاسی به‌هیچ‌وجه خارج از موضوع نیست»، زیان به‌ستایش متفکری به‌نام

* E. B. Greenwood, «From Heidegger to Burckhardt,» *The Encounter*, May 1989, pp. 59-63.

[گرین وود استاد ادبیات در دانشگاه کنت انگلستان است. (مترجم)]

1. Deconstructionism

2. Paul de Man

3. *Le Soir, Het Vlaamsche Land*.

4. Paul de Man, *Wartime Journalism, 1939-1943* (University of Nebraska Press).

5. Cornell, Johns Hopkins, Yale

6. Tzvetan Todorov

کارل لویت گشود و او را «فلسوفی راستین» معرفی کرد که «به نتایج سیاسی اندیشه‌های فلسفی توجه خاص داشت.^۱ لویت بیشتر به جهت نوشتن کتابی به اسم از هگل تا نیچه^۲ نامور شد (که در ۱۹۴۱ به آلمانی و در ۱۹۶۴ به انگلیسی انتشار یافت) ولی اکنون تا اندازه‌ای در بونه غفلت افتاده است. چیزی که بخصوص تودوروف را به تحسین برمی‌انگیخت، خاطرات لویت بود که زیر عنوان زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳^۳ در ۱۹۸۶ در اشتوتگارت به چاپ رسیده بود و در ۱۹۵۹ زندگینامه خودنوشتی نیز به آن الحاق شده بود که سلوک فکری و عقلی نویسنده را نشان می‌داد. راینهارد کوزلک^۴ در مقدمه مساعدی به کتاب که در مارس ۱۹۸۶ نوشته شده، نقل می‌کند که دانشگاه هاروارد جایزه‌ای گذاشته بود برای بهترین شرحی که کسی از آنچه به چشم خویش در آلمان نازی دیده بود به رشته تحریر درآورد. جایزه هاروارد باعث نوشتن کتاب شد. لویت (شاید به سبب اینکه خاطراتش بیش از اندازه حاوی ملاحظات فلسفی بود) جایزه را نبرد ولی چند تصویر زنده و برخی اندیشه‌های جاندار در این نوشته به یادگار گذاشت. آدا لویت^۵، بیوه نویسنده، در پی نوشتی به کتاب می‌گوید که خاطرات شوهرش گم شده بود ولی خوشبختانه روزی هنگامی که پس از مرگ وی در کاغذهایش جستجو می‌کرد، پیدا شد.

لویت در ۱۹۱۹، پس از خدمت در جنگ و چندی اقامت در مونیخ که طی آن موفق شد به سخنرانی مشهور ماکس وبر زیر عنوان «پیشه علم» گوش بدهد، برای تحصیل در محضر ادموند هوسرل^۶ به فرایبورگ سفر کرد و همچنین زیر دست مارتین هایدگر درس خواند و به دنبال او به دانشگاه ماربورگ رفت و در ۱۹۲۸ پس از عزیمت هایدگر به فرایبورگ، در ماربورگ مدرس فلسفه شد. اما چون یهودی بود، بعد از ۱۹۳۳ دیگر نتوانست در آلمان به تدریس ادامه دهد تا اینکه

۱. مقاله تودوروف همراه با دفاع جی. هیلپس میلر از دومان و بحث کوتاه جان استراک درباره نوشته ژاک دریدا راجع به دومان، در شماره ۲۳-۱۷ ژوئن ۱۹۸۸ هفته‌نامه ادبی تایمز منتشر شد.

2. Karl Loewith, *From Hegel to Nietzsche*.

3. K. Loewith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*.

4. Reinhard Koselleck

5. Ada Loewith

6. Edmund Husserl

خوشبختانه کمک هزینه‌ای از بنیاد راکفلر برای مطالعه در رم گرفت و در همین شهر بود که هایدگر در ۱۹۳۶ به دیدنش رفت. (لویت در صفحه ۵۷ خاطراتش می‌گوید که ظاهراً حتی به فکر هایدگر هم نرسیده بود که هنگام دیدار با او علامت نازی را از روی کتش بردارد). در اکتبر همان سال لویت از ایتالیا به قصد تدریس در دانشگاه سندای ژاپن به آن کشور رفت. سپس در ۱۹۴۱ به آمریکا سفر کرد، اما در ۱۹۵۳ به آلمان بازگشت و تا بیست سال بعد که چشم از جهان فرو بست، در هایدلبرگ کار می‌کرد.



به نظر کرزلک، دو موضوع اجتماعی زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳، یکی زوال بورژوازی آلمان است (که تورم سهمگین ۱۹۲۲ باعث آن بود) و دیگری پی بردن لویت به اینکه وجودش ناگزیر به دو پلرۀ آلمانی و یهودی تقسیم شده است. سلوک فکری از راه مطالعه هگل و مارکس و نیچه، سرانجام او را به بازشناختن فرزاندگی مورخ سوییسی، یاکوب بورکهارت^۱، برانگیخت. در خاطرات او ملاحظه می‌کنیم که تجربه‌های لویت چگونه با اندیشه‌هایش درباره نیچه و بورکهارت و، اندکی بیشتر، با پشت کردنش به عقاید هایدگر پیوند پیدا کرد که رفته‌رفته با نظریات پیروان جدید نیچه در خصوص فایده‌جویی در تاریخ آمیخته می‌شد.

در خاطرات لویت، راجع به نیچه بمراتب بیش از بورکهارت سخن رفته است. چنین بنظر می‌رسد که تأثرات برانگیزاننده و جان‌بخشی که لویت از نیچه کسب کرده در اوایل عمر بدست آمده، حال آنکه آگاهی به ارزش و سلامت عقل بورکهارت طبعاً با پختگی بیشتر حاصل شده است. شرحی که لویت درباره تجربه‌هایش در جنگ جهانی اول و زخم برداشتنش در جبهه ایتالیا می‌دهد، توأم با جزئیات بسیار زنده و روشن است. (تقابلی که میان واقعیت جنگ و گزارشهای مختلف و نادرست خبرنگاران برقرار می‌کند، کمابیش یادآور تولستوی است). سپس بخشی دارد به نام «نیچه قبل و بعد از هیتلر»^۲ که در آن حکایت می‌کند چگونه به اتفاق یکی از همدرسانش (معمولاً در زنگ تعلیمات مذهبی پروتستان) با شور و اخلاص چنین گفت زرتشت نیچه را می‌خواند.

1. Jakob Burckhardt (1818-1897).

2. «Nietzsche vor und nach Hitler»

پیش از آغاز جنگ، این دوست همدرس هنگام گذراندن تابستان در سواحل لیگوریا [در شمال باختری ایتالیا] - همانجا که نخستین بخش چنین گفت زرتشت نوشته شد - در نامه‌هایی سرشار از «صمیمیت ناب یک جوان نوشکفته آلمانی»، برای لویت شرح داده بود که چگونه در شبهای مهتاب کوهستان لیگوریا حالت‌های گوناگون سایه‌افکن بر کتاب نیچه را در روح خویش باز یافته است.

در تصویری که این دوست در ۱۹۱۳ از خود نقاشی کرده، جوانی دیده می‌شود که مستقیماً به‌بیننده می‌نگرد و شمشیری را برابر سینه برهنه در مشت می‌فشارد که روی قبضه‌اش این الفاظ نقش بسته است: «عشق و اراده». (نظیر چنین احساس آتشی را در ادبیات انگلیسی، تنها در بعضی از صحنه‌های رمان لارنس، زنان دلباخته^۱، می‌توان یافت). لویت می‌نویسد: «وقتی امروز دوباره به این تصویر نگاه می‌کنم، پیوستگی تاریخی امروز و دیروز آلمان در نظرم روشن می‌شود. امروز در هر روزنامه مصوری از اینگونه چهره‌ها دیده می‌شود: قیافه‌ای محکم به حد تصلب، لبان به هم فشرده و سیمایی کشیده و منجمد تا مرز توان انسانی... هرکس معنای نیچه را برای آلمان بداند، باسانی پل میان قبل و بعد را خواهد یافت. نیچه آخرین فیلسوف آلمانی بود و فهم سیر تحولی آلمان بدون توجه به او محال است. نفوذ نیچه در درون مرزهای آلمان در گذشته بی‌حساب بوده و هنوز هم هست. جهان انگلوساکسن - و حتی فرانسه و ایتالیا با وجود ژید^۲ و دانونتسیو^۳ - یکسره از فهم نفوذ و تأثیر او ناتوانند، چرا که جاذبه نیچه را برای آلمانیها نمی‌شناسند. نیچه هم مانند لوتر، پدیداری بنیادی و سرنوشت‌ساز و اختصاصاً آلمانی است.»

لویت در زندگینامه‌ای که از خود نگاشته، می‌نویسد که مخیر بود یا به‌دنبال هایدگر به ماربورگ برود یا به حلقه اشتفان گتورگه^۴ پیوندد که یهودیان با استعدادی چون فریدریش گوندولف^۵ و کارل ولفسکل^۶ در آن عضویت داشتند. یک بخش تمام از خاطرات او به «حلقه اشتفان گتورگه و ایده نولوژی ناسیونال سوسیالیسم»^۷

1. D. H. Lawrence, *Women in Love*.

۲. André Gide (۱۸۶۹-۱۹۵۱). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

۳. G. D'Annunzio (۱۸۶۳-۱۹۳۸). نویسنده ایتالیایی. (مترجم)

۴. S. George (۱۸۶۸-۱۹۳۳). شاعر آلمانی و رهبر نهضت «هنر از هر هنر». (مترجم)

5. Friedrich Gundolf

6. Karl Wolfskehl

7. *Der Kreis um Stefan George und die Ideologie des Nationalsozialismus*.

اختصاص دارد. اما لویت تشخیص داد که در آن حلقه، بیزاری از «عقل بی‌رمق [روشنفکران]» و گرایش به آیینهای مشرکان پیش از مسیح و رسانیدن نشاط حیاتی به درجه ربوبیت و عقل یونانی را با عقل آلمانی خویشاوند و همانند دیدن، براستی صورت والانمای اموری است که به شکل عامیانه در نازیسم ساری و جاری است. او بویژه یکی از اعضای یهودی حلقه گئورگه را نکوهش می‌کند که نیچه طرفدار عمل را برتر از بورکهارت اهل مراقبه و تفکر می‌داند. می‌نویسد: «نازیها تازه به قدرت رسیده بودند که به مناسبت ایراد یک سخنرانی در بال، به دیدن ادگار زالین^۱ رفتیم. در هیچ جای زندگی او اثری از زندگی یک قهرمان وجود نداشت و، با اینهمه، همچنان از کشور کوچک سویس که امنیت خویش را به آن مدیون بود، به تمسخر سخن می‌گفت. حتی با وجود هیتلر، کوچکترین شرمی نداشت که روابط خویش را با اعضای برجسته حزب در برلین به رخ بکشد. مدتی چنانکه می‌بایست مراد انتظار نگاه داشت و سپس در کتابخانه‌اش از من پذیرایی کرد که به سبک مجلل رنسانس آراسته شده بود. برای اینکه به اتاق جو شایسته داده باشد، مجسمه‌های نیم‌تنه‌ای از دانه و گوته و سخنان قاب گرفته‌ای از ناپلئون در گوشه و کنار گذاشته بود. در ۱۹۳۸ کتاب تازه‌اش را درباره نیچه و بورکهارت برای من فرستاد که برای تجلیل از نیچه نوشته بود...»

لویت خود در ۱۹۳۶ تحقیقی زیر عنوان پاکوب بورکهارت انتشار داده بود که در آن بر سلامت عقل بورکهارت در مقابل سرگردانی نیچه، تأکید می‌کرد. پیداست که زالین به عکس این داوری کرده بود.

تودوروف در مقاله خود در هفته‌نامه ادبی تایمز، با توجه به مناقشات تازه درباره پل دو مان و منازعات قدیم بر سر هایدگر، به خاطرات لویت اشاره می‌کند.^۲ لویت وجوه مشترکی میان هایدگر و نیچه یافته بود، مانند رد «عینیت» هر جا که پای

1. Edgar Salin

۲. نزاع درباره هایدگر که اخیراً با انتشار کتاب هایدگر و نازیسم، اثر ویکتور فاریا، تجدید شده، در نوشته جامع هوگو ات با مراجعه دقیق به اسناد و مدارک حتی بیشتر مورد بررسی قرار گرفته است. رجوع کنید به:

Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*, 1987. Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, 1988.

اراده در میان باشد، لیبیک گویی به سرنوشت بیرحم و روی گردانی از شادکامی. به نوشته او، هایدگر در خطابه مشهوری که زیر عنوان «عرض اندام دانشگاه در آلمان» روز ۲۷ مه ۱۹۳۳ به مناسبت ارتقا به ریاست دانشگاه فرایبورگ ایراد کرد، منکر نوع «آزادیخواهانه» حریت شد و در برابر «تکلیف روحانی قوم خویش» سر فرود آورد و خطابه را با عبارتی که به زور از جمهوری افلاطون برکنده و در کلام خود گنجانیده بود، پایان داد. این جمله به گونه‌ای که او نقل می‌کرد، به آلمانی چنین بود: *Alles Grosse steht im Sturm*. کارستن هریس آن را چنین از آلمانی ترجمه کرده است: «هر بزرگی در طوفان می‌ایستد»^۱. هریس در حاشیه، برگردان [انگلیسی] کل قطعه را نیز به ترجمه بنجامین جوئت^۲ می‌آورد:

«پس دیگر چه باقی می‌ماند؟»

«این مسأله که چگونه ممکن است مطالعه فلسفه را نظم داد که به معنای ویرانی کشور نباشد. هر کوشش بزرگی توأم با خطر است و چنانکه مردم می‌گویند، آنچه نیکوست دشوار است.»

کورنفورد^۳ همین قطعه را اینگونه [به انگلیسی] ترجمه کرده است:

«... و مشکلترین قسمت هنوز باقی است.»

«و آن چیست؟»

«این مسأله که چگونه دولت می‌تواند اشتغال فلسفی را بدون پیامدهای مصیبت‌بار در دست بگیرد، زیرا هر کوشش بزرگی خطرناک است و چه درست می‌گوید آن ضرب‌المثل که هیچ چیز با ارزش هرگز آسان نیست.»

پس حق با لویت است که می‌گوید هایدگر خواسته افلاطون را به نحوی به آلمانی برگرداند که *stürmisch* بنظر برسد و قصد داشته که به هر عضو جوان نیروی اس.اس. بفهماند که جامعه مدرسان و دانشجویان، جامعه پیکار و مبارزه است و حقیقت در آن با احساس (*Gemüt*) و دل (*Mut*) گره خورده و «حضور»

1. Karsten Harris, *Review of Metaphysics*, Vol. 38 (1984-85), pp. 470-480.

۲. Benjamin Jowett (۱۸۹۳-۱۸۱۷). استاد دانشگاه آکسفورد و مترجم معروف آثار افلاطون.

(مترجم)

۳. F.M. Cornford (۱۹۲۳-۱۸۷۴). فیلسوف انگلیسی و مترجم معروف دیگر افلاطون. (مترجم)

(Dasein) هیچ دشمنی ندارد و باید خود آنرا ایجاد کند. نتیجه این کار، انکار شایستگیها و فضیلتها و همسطح کردن همه به طرزی پوچ و احمقانه و واداشتن بهترین افراد به سکوت و عادت دادن اکثر مردم به دودوزه بازی بود، نه تلاش به معنای واژه یونانی agon. لویت می گوید خطابه هایدر در مقایسه با جزوه های بیشماری که در آن ایام منتشر می شد، به متتها درجه فلسفی و توأم با حس مسؤولیت بود و از حیث صورت و ترکیب، شاهکاری کوچک بشمار می رفت. ایراد لویت این است که درست روشن نبود تا چه حد امکان دارد بند ۷۴ بخش دوم کتاب هایدر هستی و زمان^۱ را (زیر عنوان «قوام اساسی تاریخت^۲») به اوضاع سیاسی ۱۹۳۳ ربط داد. به نوشته لویت: «خدمت کارگری و خدمت نظامی با خدمت علمی یکی می شوند به نحوی که در پایان خطابه بر ما معلوم نیست که باید کتاب دیلس را درباره حکمای پیش از سقراط^۳ به دست بگیریم یا همراه نیروی اس. آ. رژه برویم. سخنرانی هایدر را نه می توان کلامی در سیاست محض دانست نه در فلسفه محض.»

لویت می گوید که خطابه هایدر از اول با تناقض آغاز می شود، زیرا از یک سو به دفاع از استقلال دانشگاه از دولت برمی خیزد و از سوی دیگر، تسلیم بی قید و شرط به طرح نازیها در خصوص رهبری و اطاعت را جایز می شمارد و با این کار، خودمختاری «آزادیخواهانه» فرد را انکار می کند. به نظر هایدر، رئیس دانشگاه در مقام رهبری باید تابع «تکلیف روحانی قوم خویش» باشد، اما اینکه حد این تکلیف را چه چیز تعیین می کند در پرده ابهام باقی می ماند. سرانجام گفته می شود که تکلیف یادشده همانا سرنوشت ماست که باید در عین حال، به پیروی از پروتیه که، به نظر یونانیان، نخستین حکیم محسوب می شد، اراده کنیم و تحقق آن را بر عهده بگیریم. مسأله را جواترین نیروها در میان مردم با این ضابطه فیصله داده اند که: «هر بزرگی در طوفان می ایستد.»



لویت همچنین شرحی راجع به تحلیل وجودی مرگ از نظر هایدر می انگارد

1. M. Heidegger, *Being and Time*.
2. «The Basic Constitution of Historicity»
3. Diels, *The Presocratics*.

که گزارش آن در شماره اول ژوئن ۱۹۳۳ روزنامه دانشجویان فرایبورگ^۱ چاپ شده بود. هایدگر پنج سال پیش (در تبصره‌ای به بند ۵۱ بخش دوم هستی و زمان)، جدایی بنیادی مرگ هرکس را از دیگران، به مرگ ایوان ایلیچ^۲، نوشته تولستوی، ربط داده بود، ولی اکنون می‌خواست پیوندی بین این موضوع ایجاد کند با مرگ مردی آلمانی به نام آلبرت لئو اشلاگتر^۳، اهل ناحیه جنگل سیاه، که به انگیزه میهن پرستی در ۱۹۲۳ در منطقه تحت اشغال فرانسه در صدد خرابکاری برآمده و با گلوله کشته شده بود. لویت می‌گوید که هایدگر این مرد را صاحب اراده‌ای نشأت یافته از صخره‌های کهن Heimat (وطن) معرفی می‌کرد، حال آنکه اشلاگتر، در چشم لویت، صرفاً می‌بایست یکی دیگر از خیل «آلمانیهای جوانی محسوب شود که در نتیجه جنگ تعادلشان مختل شده بود» و خویشان را حتماً مجبور به «تصمیم» می‌دیدند و، به این جهت، تصور می‌کردند چاره ندارند جز اینکه یا کمونیسم را برگزینند یا ناسیونالیسم را، نظیر جوانانی که در کتاب فون زالمون^۴ بوفور تصویر شده‌اند.

لویت همچنین می‌نویسد که در شماره ۳ نوامبر ۱۹۳۳ روزنامه دانشجویان فرایبورگ، گزارش شده بود که هایدگر دانشجویان را به اذعان به این امر فرا خوانده که هیتلر تجسم «موجودیت و قانون» آینده آلمان است. سپس لویت چنین ادامه می‌دهد: «هایدگر در تالار کنفرانس 'با پتک فلسفه می‌گفت'. نیچه هم پیشتر در کتاب غروب بتان^۵ چنین کاری کرده بود، مستها هایدگر تیزبینی روانشناسانه و، بنابراین، شکوه و عظمت او را نداشت. وانگهی، نیچه استواری خویش را در حفظ مخالفت با رایش بیسمارک به اثبات رسانده بود، حال آنکه قاطعیت 'والا و آزادانه' فلسفه هایدگر در مقام ریاست دانشگاه به قسمی است که نام واقعیت خام رویدادهای آلمان را سرنوشت گذاشته است».

کارستن هریس، مترجم [انگلیسی] خطابه هایدگر، یادآور می‌شود که سخنان هیچ کجا الفاظ «ناسیونال سوسیالیسم» و «پیشوا» و «صدراعظم رایش» و «هیتلر» را بکار نبرده است. لویت هم ادعا ندارد که این الفاظ جز در گزارش خطابه در شماره ۳

1. *Freiburger Studentenzeitung*.

3. Albert Leo Schlageter

5. F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*.

2. L. Tolstoy, *The Death of Ivan Ilych*.

4. E. Von Salomon, *Die Stadt*.

نوامبر روزنامه دانشجویان فرایبورگ بکار رفته است. اما مسلماً درست می‌گوید که با توجه به اوضاع آن ایام، حق با ماست که خطابه هایدگر را عاملی مؤثر در ایجاد فضای مناسب برای تسلط ناسیونال سوسیالیسم بر اذهان مردمی بدانیم که به گزینش قسمی آزادی «صرفاً منفی» به جای آزادی «راستین» بحث و تحقیق تشویق می‌شدند.

با اینهمه، لویت، هایدگر را از یک گناه مبرا می‌داند و می‌گوید مسأله نژاد و مسأله یهود را او به هیچ روی در اندیشه‌ها و نوشته‌هایش دخالت نمی‌داد و، به این جهت، در معرض بدگمانی قشریان خرده‌بورژوای حزب نازی بود. افکار بعضی از فیلسوفان یهودی، مانند برگسون و زیمل^۱ و هوسرل، آنچنان در شکل‌گیری عقلی و فکری هایدگر مؤثر افتاده بود که او به خود اجازه نمی‌داد به ایشان پشت کند. لویت خود در سمینارها آثار برگسون و زیمل را زیر نظر هایدگر مطالعه کرده بود. هایدگر هم مانند ارنست یونگر^۲، به نظر لویت، متفکری تنها و منزوی در حاشیه نهضت نازی بود ولی در پیشبرد و گسترش آن تأثیر مثبت داشت.



این ملاحظه، مسأله دیرپاتر و کلی‌تری را مطرح می‌کند و آن تضاد بین بورکهارت اهل تفکر و نظر و نیچه هوادار عمل است. هایدگر به پیروی از نیچه در «فواید و معایب [یا استفاده و سوء استفاده از] تاریخ برای زندگی» - یعنی بخش دوم اندیشه‌های نابهنگام^۳ چاپ ۱۸۷۴ - به آنچه ممکن است نامش را فایده‌جویی در تاریخ گذاشت، نظر دارد. بر طبق این نظر، تاریخ تنها از این جهت فایده‌موجه پیدا می‌کند که روی موج آینده سوار شود. لویت عقیده داشت که هیچ فیلسوفی اینچنین مانند هایدگر فلسفه را به خدمت مقتضیات وقت نگماشته است و فلسفه وی، از این حیث، با آنچه نیچه به طور عام نامش را «هیچ‌انگاری» [یا نیهیلیسم] گذاشته - یعنی اراده معطوف به نابودی - عجین شده است. لویت این اراده معطوف به نابودی را کلید فهم نفوذ فلسفه هایدگر می‌داند.

1. G. Simmel

2. Ernst Jünger

3. F. Nietzsche, *Untimely Meditations*.

این مسأله را نیچه به نیکوترین وجه در آغاز مقاله سوم تبارشناسی اخلاق^۱ (چاپ ۱۸۸۷) بیان کرده است، هنگامی که می گوید: «اینکه آرمان زهد و ریاضت می تواند اینهمه معانی متعدد برای بشر داشته باشد خود حاکی از خصیصه ای اساسی در اراده انسانی است، یعنی ترس از خلا. اراده ما خواستار هدف است و ترجیح می دهد هدفش خلا باشد تا اینکه خالی از هدف باشد.»

در زندگینامه خودنوشت لویت آمده است که آرزوی مارکس در جوانی که خواهان دگرگون ساختن جهان از طریق گماشتن فلسفه به خدمت تغییرات انقلابی بود، در واقع به معنای نفی فلسفه بود، زیرا: «هرکه بخواهد جهان را دگرگون کند و به شکلی غیر از آنچه هست درآورد، حتی گام نخست را هم در فلسفه برنداشته است و تاریخ جهان را با خود جهان و یکی از تعبیرات بشری را با تاریخ بشر اشتباه می کند.» انطباق تصادفی شگفت انگیزی دیده می شود میان این گفته و سخن ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی (بخش اول، بند ۱۲۴) که فلسفه «همه چیز را همانگونه که هست دست نخورده باقی می گذارد.»

به عقیده لویت، عنصر اساسی در نظریه هایدگر مبنی بر نابود کردن ساخت مابعدالطبیعه موروثی به طرز مولد^۲، به معنای مردود دانستن این مفهوم کهن یونانی است که فقط آنچه همیشه حضور ماهوی داشته باشد، حقیقت دارد^۳. هایدگر جاذبه آینده را جانشین اینگونه «حضور حاضر»^۴، یا *nunc stans* — می کند. (ظاهراً چیزی که راه را برای دلمشغولی ژاک دریدا به رد «حضور» هموار کرد، همین مفهوم بود).



کوزلک بر این عقیده است که بذر نقادی لویت از هایدگر در کتاب زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳ کاشته شد. کتابی که این نقادی در آن صورت گرفت — هایدگر: متفکری در روزگار عسرت^۵ — در ۱۹۵۳ انتشار یافت و دارای دو جنبه شایان اظهار نظر

1. F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*.

2. produktiven Abbau

۳. زندگی من، ص ۱۲۷. لویت می نویسد که دوره تحصیلی ۲۲-۱۹۱۹ در فرایبورگ از حیث غنا و باروری با هیچ دوره دیگری طرف قیاس نبود و هرچه نسل من از لحاظ روحی دارد، از آن دوره دارد.

4. present presence

5. K. Loewith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*.

بود: نخست اینکه لویت تفسیر هایدگر را از تمثیل معروف «دیوانه و خدا» در کتاب دانش طریناک^۱ نیچه مردود می‌شمارد؛ دوم نحوه انتقاد اوست از گرایش هایدگر به فایده‌جویی در تاریخ.

به نظر لویت در بخش سوم نقد او از هایدگر زیر عنوان «تفسیر ناگفته‌ها در سخن نیچه»^۲، روش هایدگر در تفسیر، نقطه مقابل روش دیلتای^۳ است. دیلتای می‌خواست مراد هر نویسنده را آشکار کند؛ هایدگر در صدد فهم نوشته است به یاری هر مقصودی که برای تفسیر از حیث امکانات آینده جاذبتر باشد - یعنی قسمی تأویل یا کشف معنای باطنی [هرمنوتیک] بر اساس فایده‌جویی که بعدها به تعبیر مبتنی بر ساخت‌شکنی منتهی شد. لویت معتقد است که هایدگر بی‌جهت نیچه را به جای اینکه همپایه متفکری مستقل و مخالف سنت همچون کرکه‌گور قرار دهد، همسنگ حکمایی مانند ارسطو و لایبنیتس و شلینگ و هگل می‌شمارد.

از این گذشته، به عقیده او، هایدگر مانند روانشناسان ژرف‌کاو^۴ بیش از آنکه متوجه گفته باشد به نا گفته‌ها علاقه دارد و، از این رو، قادر به استفاده از تردستی‌هایی است مانند *argumentum a privativo* [برهان عدمی] و *argumentum a silentio* [برهان از راه سکوت] که بسیار مشکوک است ولی باسانی قابل ابطال نیست. هایدگر تمثیل «دیوانه و خدا» را به معنای پایان دوره مابعدالطبیعه دوجوانی افلاطونیان غرب می‌گیرد - یکی جهان ماده و دیگری جهان حقیقی مثل - و به وسیله این تعبیر، نیچه را با خود در نابود کردن اینگونه متافیزیک همدست جلوه می‌دهد.

لویت بر این نظر است که هر خواننده بی‌غرضی که منصفانه سخن نیچه و طرز سخن او را بنگرد خواهد دید که نیچه از آغاز تا انجام در طلب رستگاری است نه در جستجوی معرفت نظری به مفهوم یونانی متافیزیک. شک نیست که نیچه جهان مابعدالطبیعی مثل افلاطونی را مردود می‌شمارد، ولی در تمثیل «دیوانه و خدا» بر آن است که خداوند صانع در تورات و خداوند منجی در انجیل را نیز رد کند. حقیقت

1. F. Nietzsche, *The Gay Science*.

2. «Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort Gott ist tot»

3. W. Dilthey (۱۸۵۹-۱۹۲۹). متفکر و فیلسوف آلمانی تاریخ. (مترجم)

4. depth-psychologist

امر این است که نیچه نه تنها می‌خواهد بنیاد مسیحیت کشیشی قرن نوزدهم را براندازد که کرکه‌گور هم به آن معترض بود، بلکه در صدد است که تیشه به ریشه خود موضوع، یعنی کلام عیسی و مواعظ پولس رسول، بزند.

برخلاف تصور هایدگر، نیچه وجود «قلمرو مابعدالطبیعی ارزشها» را به هیچ وجه مسلم نمی‌شمارد و وقتی از ارزش سخن می‌گوید، مقصودش همان چیزی است که در بند ۷۱۵ اراده معطوف به قدرت می‌گوید، یعنی نظرگاهی برای گزینش آنچه در این عالم کون و فساد و صیوروت از دید خودمان تعالی بخش است. نیچه برخلاف ارسطو که روشن می‌اندیشید، متفکری شوریده‌حال و آشفته است. ولی، با این وصف، واضح است که، به عقیده او، زندگی اگر از حیث قدرت خواهی لحاظ شود، فی‌نفسه در شمار ارزشها نیست (و نمی‌تواند تابع ارزش‌گذاریهای ما باشد)، بلکه زمینه طبیعی و زنده‌ای است که ارزشها ممکن است از بطن آن رویان شوند. انسانی که اراده خویش را جانشین فرمانهای ایزدی کرده باشد، نه دیگر می‌تواند خدا را ببیند و نه به وجود عالم فوق محسوس شهادت دهد.



در بخش دوم کتاب لویت، بحثی زیر عنوان «تاریخ و تاریخت و سرنوشت هستی»^۱ آمده است و نویسنده در آن، ریشه‌های اندیشه هایدگر را قسمی تاریخ‌پرستی مابعدالطبیعی و، از این جهت، او را مرتبط با هگل تشخیص می‌دهد، با این تفاوت که، به عقیده هگل، گذشته رهنمودی سازنده برای آینده است ولی هایدگر با نظری ویرانگر به گذشته می‌نگرد. هایدگر می‌خواهد بنیاد تاریخ را بر نوعی «هستی» گذارد که محاط در گذشت زمان در تاریخ نیست بلکه محیط بر آن است. هدف او انحلال یا فائق آمدن بر نسیبگرایی تاریخی است.

لویت عقیده دارد که هایدگر شعور تاریخی هگل را با تأکید کرکه‌گور بر «دَم»^۲ در آمیخته است. اما توجه هایدگر به مرگ و «فرجام»^۳ محال است درک تاریخ را امکان‌پذیر سازد، زیرا پیوند مرگ با جهان طبیعت است نه با عالم تاریخ. از این گذشته، توجه هایدگر به «دَم»، او را بنده مقتضیات زمان کرده است. برخلاف کسی

1. K. Loewith, «Geschichte, Geschichtlichkeit, und Seinsgeschichte»

2. moment

3. the end

مانند متکلم [پروستان] کارل بارت^۱، هایدگر سنج و میزانی از نظر فلسفی بالاتر از زمان نداشته است.



تسلیم شدن هایدگر به «اکنون»، همانگونه که جوازی برای متعهد شدن به نازیسم قرار گرفت، می توانست تعهد به مارکسیسم را نیز جایز بحساب بیاورد. مختصر آنکه هایدگر، برخلاف نیچه و بورکهارت، قدرت (به قول نیچه) «بیگاه» یا *unzeitgemäss* شدن (یعنی خروج از قید مقتضیات زمان) را نداشت. نیچه و بورکهارت هریک به شیوه خودشان خویشان را از بند تاریخی پرستی آزاد کرده بودند. اما هایدگر تاریخ را به درون مفهوم مطلق «هستی» برد و اندیشه اش با آخرت شناسی مسیحی عجین بود، طرز فکری که هیچ تلاشی با اندیشه متفکران باستان در خصوص رجعت بعضی انواع منشاء و اوضاع نداشت. همین آخرت شناسی مسیحی بود که، به گفته لویت، «آینده پرستی تاریخی» را ممکن کرد. نیچه و بورکهارت هر دو به [مورخ بزرگ یونانی] توکودیدس ارادت می ورزیدند و شیوه تفکری آمیخته با «حس تراژدی» به سبک متفکران باستان اختیار کردند. نیچه در دومین بخش اندیشه های نابهنگام، این تصور تاریخی را رد کرده که «سعادت همین جا پشت آن تپه است... و هستی هرچه جلوتر برود، معنایش روشتتر خواهد شد»^۲. با اینهمه، نیچه هم به ورطه قسمی فایده جویی در تاریخ همانند هایدگر لغزید از این جهت که تاریخ را به عنوان دانشی مستقل رد کرد. نیچه معتقد بود که نظرگاه تاریخی تنها هنگامی موجه است که در خدمت جریان خروشان زندگی بکار بیفتد. این درست همان کاری است که هایدگر در خطابه اش به مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه می کند. اما بورکهارت به شوپنهاور وفادارتر ماند و، بنابراین، به نظر لویت در کتاب یاکوب بورکهارت، ثابت کرد که حق با او بوده نه با نیچه. بورکهارت ژرف اندیشی درباره تاریخ را ارج می نهاد و تنها راهی برای ما می دانست که بفهمیم اراده کور است، و درک این معنا را یگانه طریق فلاح روح می شمرد. به نوشته او در مقدمه کتابش تأملاتی درباره تاریخ: «روان آدمی باید یاد

1. Karl Barth

2. F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. Hollingdale, 1983, p. 65.

مراحل گذر خویشتن را در طول اعصاری که بر جهان گذشته در خود مستحیل گرداند و از آن خویش کند. آنچه روزگاری غم و شادی بود، باید در حیات فردی، به دانش و آگاهی مبدل شود. به این سبب است که گفته معروف *Historia vitae magistra* (تاریخ راهنمای زندگی است) معنایی بالاتر و در عین حال خاشعانه‌تر پیدا می‌کند. آنچه ما می‌جوئیم این است که تجربه (تا ابد) به ما فرزاندگی بیشتر بدهد، نه اینکه (برای دفعه بعد) ما را زرنگر کند.^۱

لویت مردی بود بهره‌مند از آگاهی و ژرف‌بینی تاریخی و بوضوح بیان کرد که تکلیف فیلسوف دگرگون ساختن جهان نیست و هرکس چنین آرزویی در دل پیروRAND، فلسفه را نفی کرده است. از این رو، شگفت نیست که شیخ مکتب کنش و عمل، یورگن هابرماس، بر او خرده بگیرد.

هابرماس تکلیف خویش را نابود کردن مفهوم بی‌غرضی قرار داده است. او در مقاله‌ای که نخست در ۱۹۶۳ به چاپ رسانید و بیست سال بعد دوباره آن را در مجلدی به نام نیم‌رخهای فلسفی-سیاسی^۲ منتشر کرد، لویت را به دلیل «عقب‌نشینی رواقی‌مآبانه از آگاهی تاریخی»، هدف حمله قرار داد. چنین بنظر می‌رسد که، به عقیده هابرماس، لویت به مقتضیات زمان - یعنی از بین بردن جنگ و القای کیفر اعدام - تسلیم نشده است، زیرا، باز به عقیده او، در حال حاضر بر هر فیلسوفی فرض و واجب است که در مرتبه اول متوجه مسأله «دگرگون ساختن تشکیلات سلطه‌جویی و کاربرد خشونت» باشد. هابرماس معتقد است که بیانات لویت در سلسله گفتارهایی که در رادیو راجع به القای مجازات مرگ ایراد کرد، رضایت‌بخش نبود، و با استناد به این امر می‌خواهد مجموعه پیچیده آثار او را درست مخدوش کند. او با لجاج و بدون دلیل موجه می‌خواهد، به قول خودش، کوشش لویت برای «غلبه بر آگاهی تاریخی» را هم‌ردیف مساعی «پرتظاهر هایدگر برای 'غلبه بر' اندیشه مابعدالطبیعی» قرار بدهد. اما این دو هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند و، چنانکه من در این مقاله نشان داده‌ام، لویت ثابت کرده است که وسواس هایدگر برای غلبه بر مابعدالطبیعه، او را به کژروی و کژنمایی در تعبیرش از نیچه سوق داده است.

1. Jakob Burckhardt, *Force and Freedom: Reflections on History*, 1943, p. 86.

2. Jürgen Habermas, *Philosophico-Political Profiles*, trans. F.G. Lawrence, 1983, pp. 88, 85, 95.

شاید نهایتاً قضیه به این برمی گردد که چگونه خلق و مشرب هرکس با مسئله همیشگی کنش و عمل در مقابل مراقبه و نظر ارتباط پیدا می کند. لویت در زندگینامه خویش شرح می دهد که به چه نحو در ۱۹۱۹ در نتیجه آشوبهای انقلابی در مونیخ، ناگزیر برای تحصیل نزد ادموند هوسرل به فرایبورگ رفت. هابرماس با استناد به این شرح، و مثل اینکه لویت شخصاً در این میانه مقصر بوده و این مطلب بداهتاً روشن است، چنین می نویسد: «دیگر برخلاف روزگار هراکلیتوس و حتی ارسطو، میسر نیست که کسی خود را از 'پراگماتا' (یعنی آنچه مورد علاقه عملی است) کنار بکشد و به دامان اندیشه و مراقبه محض پناه ببرد.» ولی چرا میسر نیست؟ این قسم تفکر جزئی نوعی مصادره به مطلوب است. این مسأله فرع داوری شخصی است — و نه از مسلمات — که آیا فلان چیز مورد علاقه عملی است یا نه، و آیا شخص داور باید به آن علاقه عملی داشته باشد یا خیر.

عجیب است که هابرماس با وجود چنین نظریات، از نقل این مطلب ستایش آمیز از لویت غفلت ورزیده که چگونه در زمانی که همه به علت اشغال فرانسه در تکاپو بودند، هوسرل با آرامش به کار فلسفی ادامه می داد، چنانکه گویی هیچ چیز در دنیا نباید توجه مرد دانش پژوه را از تحقیق علمی جدی به چیز دیگری منحرف کند. شاید در میان خوانندگان، معدودی باشند که احساس کنند برد بالویت و هوسرل بوده است. چنین خوانندگان نیز مانند آن دو فیلسوف، باید از «جوان بختان اندک شمار» محسوب شوند.

اخلاق فردی و اجتماعی*

در این سخنرانی می‌خواهم دو کار بکنم. نخست می‌خواهم نتایجی را که در سخنرانیهای پیشین گرفته شد باختصار تکرار کنم؛ دوم می‌خواهم تعالیم اجتماعی و سیاسی را به اخلاق فردی ربط دهم که هرکسی باید در زندگی شخصی به‌راهنمایی آن پیش برود، و با همه بدیهایی که تشخیص دادیم و خطرهایی که به‌وجودشان اذعان کردیم، مع‌هذا امیدهایی بدهم به‌آینده نه‌چندان دور بشر که از بررسیهای ما نتیجه می‌شوند و من شخصاً معتقدم بر پایه ارزیابی متین امکانات، موجه‌اند.

اول، مروری بر رئوس مطالب گذشته. به‌طور کلی، دو مقصود عمده برای فعالیت‌های اجتماعی تشخیص دادیم: از یک‌سو، امنیت و عدالت نیازمند مرکزیت کنترل حکومتی است که اگر بناست مؤثر بیفتد، باید به‌ایجاد حکومت جهانی تعمیم یابد. برعکس، پیشرفت نیازمند پهناورترین میدان برای ابتکار فردی است که با نظم اجتماعی منافات نداشته باشد.

روش تأمین هرچه بیشتر این دو هدف، تفویض اختیار از حکومت مرکزی به‌مقامات محلی و منطقه‌ای است. حکومت جهانی باید حکومت‌های ملی را در هرچیزی بجز پیش‌گیری از جنگ آزاد بگذارد؛ حکومت‌های ملی نیز باید، به‌سهم خویش، تا می‌توانند به‌مقامات محلی میدان دهند. در صنایع، نباید تصور کرد که با ملی شدن، همه مشکلات حل می‌شوند. مثلاً صنعت بزرگی مانند راه‌آهن باید تا حد زیادی خودگردان باشد؛ رابطه کارکنان با دولت در صنایع ملی شده نباید تقلید

* Bertrand Russell, «Individual and Social Ethics,» in *Authority and the Individual* (London: Unwin Paperbacks, 1977), pp. 82-95.

محض از مناسباتشان با کارفرمایان خصوصی سابقشان باشد. هر چیزی از قبیل روزنامه و کتاب و تبلیغات سیاسی که با آراء و عقاید ارتباط دارد باید تابع رقابت حقیقی باشد و بدقت از کنترل حکومت و همچنین در برابر هر صورت دیگری از انحصارگری، حفظ و حراست شود. اما رقابت باید دارای کیفیت فرهنگی و فکری باشد نه اقتصادی، و به طریق اولی نباید جنبه نظامی داشته باشد یا از طریق قوانین کیفری اعمال شود.

در امور فرهنگی، شرط پیشرفت، تنوع و تفاوت است. سازمانهایی مانند دانشگاهها و انجمنهای علمی که از نوعی استقلال از دولت بهره می‌برند، از این جهت بسیار ارزش دارند. تأسف‌انگیز است که امروز مثلاً در روسیه [شوروی] می‌بینیم به‌دستور سیاستگران بی‌خبر از علم که حاضرند و می‌توانند تصمیمات مضحک خویش را با توسل به قدرت اقتصادی یا پلیسی به‌اجرا درآورند، دانشمندان ناگزیرند بر مهملات تاریک‌اندیشان صحه گذارند. از اینگونه منظره‌های رقت‌بار فقط می‌توان از این راه جلوگیری کرد که فعالیتهای سیاستگران به‌حوزه‌ای که می‌توان گفت در آن صلاحیت دارند، محدود شود. گستاخی است که ایشان تعیین کنند موسیقی خوب یا زیست‌شناسی خوب یا فلسفه خوب چیست. من هرگز نمی‌خواهم ببینم که در این مملکت اینگونه چیزها بر اساس سلیقه شخصی هیچ نخست‌وزیری، اعم از گذشته و کنونی و آینده، تعیین می‌شود، ولو از حسن تصادف سلیقه او کامل و بی‌عیب باشد.

اکنون می‌آیم بر سر مسأله اخلاق شخصی، به تفکیک از مسأله نهادهای اجتماعی و سیاسی. هیچ‌کس نه تماماً آزاد است و نه کلاً برده. آدمی تا همان حدی که از آزادی بهره می‌برد، برای هدایت خویش به اخلاق شخصی نیز نیازمند است. هستند کسانی که می‌گویند انسان فقط لازم است از قواعد اخلاقی پذیرفته‌شده جماعتی که بدان تعلق دارد پیروی کند. اما من گمان نمی‌کنم هیچ دانشمند مردم‌شناسی به این پاسخ قانع شود. کارهایی مانند آدم‌خواری یا قربان کردن انسانها یا بریدن و به‌نمایش گذاردن کله‌های دشمنان، فقط به علت اعتراضهای اخلاقی به آراء و عقاید متعارف کم‌کم برافتاده‌اند. اگر کسی جداً بخواهد به‌بهترین شیوه مقدور زندگی کند، باید بیاموزد که از رسوم قبیله‌ای و معتقدات قبیله‌ای عموماً مقبول نزد همسایگان خویش انتقاد کند.

اما کسی ممکن است به جامعه‌ای تعلق داشته باشد ولی به دلایل وجدانی از پذیرفتن آنچه جامعه درست می‌پندارد سر باز زند. در این مورد باید فرق بگذاریم میان سندیت رسوم و آداب و حجیت قانون. برای توجیه عمل غیرقانونی، دلایلی به مراتب قویتر لازم است تا توجیه عملی که صرفاً اخلاق متعارف را نقض می‌کند. احترام به قانون شرط واجب و چشم‌ناپوشیدنی وجود هرگونه نظم اجتماعی تحمل‌پذیر است. وقتی کسی قانونی را بد و نامطلوب بداند، حق دارد و حتی مکلف است برای تغییر آن بکوشد؛ اما فقط در موارد بسیار نادر محق به شکستن آن است. من منکر وجود موقعیتهایی نیستم که قانون‌شکنی در آنها به صورت تکلیف درمی‌آید. هرگاه کسی عمیقاً معتقد باشد که اطاعت از فلان قانون گناه است، شکستن آن تکلیفی بر عهده اوست. این حکم، معترضان به دلایل وجدانی را نیز دربر می‌گیرد. ممکن است کسی به دلایل وجدانی به چیزی معترض باشد و شما اعتقاد راسخ داشته باشید که در اشتباه است، ولی نمی‌توانید بگویید که او نباید آنگونه که وجدانش فرمان می‌دهد عمل کند. قانون ممکن است به نحوی صورت‌بندی شده باشد که دوراه بیشتر برای فرد با وجدان باقی نگذارد: یا قانون را رعایت کند و مرتکب گناه شود، یا برای پرهیز از گناه دست به عملی بزند که قانوناً جرم است. قانونگذار خردمند حتی الامکان از وضع چنین قوانینی خودداری می‌کند.

تصور می‌کنم همچنین باید پذیرفت که در بعضی موارد، انقلاب توجیه‌پذیر است. در برخی از حالتها، حکومت قانوناً مصدر کار بقدری بد است که سرنگون کردن آن حتی به خطر هرج و مرج می‌ارزد. این خطر، کاملاً واقعی است. شایان توجه اینکه موفقترین انقلابها - یعنی انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان و انقلاب ۱۷۷۶ امریکا - به دست مردانی برپا شدند که وجودشان عمیقاً سرشار از احترام به قانون بود. جایی که احترام به قانون نباشد، انقلاب احتمالاً یا به هرج و مرج خواهد انجامید یا به دیکتاتوری. بنابراین، اطاعت از قانون گرچه یکی از اصول مطلق نیست، اصلی است که باید وزن و اهمیت فراوان به آن داد و فقط پس از تأملات پخته و عاقلانه، آن هم در مواقع نادر، قائل به استثنای آن شد.

اینگونه مسائل ما را می‌رساند به دوگانگی عمیقی در اخلاق که هر قدر هم سرگشتگی آور باشد، باید شناخته شود.

در سراسر تاریخ تا جایی که مدارکی در دست است، معتقدات اخلاقی دو منشأ بسیار مختلف داشته‌اند: یکی سیاسی و دیگری مربوط به باورهای دینی و اخلاقی. در کتاب عهد عتیق [یا تورات] این دو جدا از هم نمودار می‌شوند، یکی به صورت شریعت و دیگری به لباس پیامبران. همین‌گونه فرق در قرون وسطا نیز وجود داشت: یک طرف، اخلاق رسمی که به‌زور مقامات تلقین می‌شد، و، طرف دیگر، تقدس شخصی که عارفان بزرگ تعلیم می‌دادند و به آن عمل می‌کردند. هر نظریه اخلاقی کافی و وافی باید این دوگانگی بین اخلاق شخصی و مدنی را که هنوز هم پابرجاست، به حساب بگیرد. بدون اخلاق مدنی، جامعه قادر به ادامه زندگی نیست؛ بدون اخلاق شخصی، بقای آن ارزشی نخواهد داشت. بنابراین، برای اینکه جهان خوب و خواستنی باشد، وجود اخلاق مدنی و شخصی هر دو ضروری است.

اخلاق فقط به تکالیف من نسبت به همسایه‌ام محدود نمی‌شود، هر قدر هم تصور من از آن تکالیف درست باشد. نیک زیستن نیز تنها به‌ادای تکالیف اجتماعی و همگانی نیست؛ چیز دیگری هم به نام کمال شخصی وجود دارد. آدمی گرچه بعضاً موجودی اجتماعی است، کلاً چنین نیست. اندیشه‌ها و احساسات و کششهایی دارد خردمندانه یا نابخردانه، والا یا پست، سرشار از مهر یا ملهم از کین. اگر بناست زندگی او تحمل‌پذیر باشد، باید به اندیشه‌ها و احساسات و کششهای بهترش میدان داده شود. گرچه کم کسی ممکن است در تنهایی و بی‌کسی خوش باشد، کمتر کسی ممکن است در جامعه‌ای به سعادت برسد که مجالی برای آزادی عمل فردی باقی نگذارد.

کمال فردی عمده‌تاً عبارت از رفتار درست با دیگران است، اما جنبه دیگری نیز دارد. اگر به علت تفریحات بی‌ارزش از وظایف خود غفلت کنید، دچار عذاب وجدان خواهید شد؛ اما اگر آهنگی بزرگ یا منظره زیبای غروب شما را به خود مشغول کرده باشد، بدون حس شرمندگی و بدون احساس اینکه وقت به هدر داده‌اید، دوباره به سر کارتان بازمی‌گردید. خطرناک است که بگذاریم سیاست یا تکالیف اجتماعی بر تصور ما از ماهیت کمال فردی بیش از حد چیره شود. آنچه می‌خواهم بگویم گرچه به هیچ‌گونه اعتقاد دینی وابسته نیست، با اخلاق مسیحی

همانگی نزدیک دارد. سقراط و حواریون [حضرت عیسی] مقرر داشتند که باید از خداوند اطاعت کنیم نه از بشر؛ در انجیلها عشق به خداوند همان قدر بتأکید سفارش شده است که محبت به همسایگان. همه رهبران بزرگ مذهبی و همه هنرمندان و نوآوران فکری بزرگ برای به ثمر رساندن نیروهای آفریننده خویش بی اختیار بوده‌اند، و وقتی در این کار موفق شده‌اند، احساس وجد و سرمستی نشان داده‌اند. این هیجان شالوده آن چیزی است که در انجیلها تکلیف آدمی در برابر خدا نامیده شده و (تکرار می‌کنم) از اعتقاد دینی تفکیک پذیر است. تکلیف من نسبت به همسایه، به هر حال به صورتی که همسایه تصور می‌کند، ممکن است شامل کل تکلیف من نباشد. اگر وجداناً و عمیقاً معتقد باشم که باید به نحو خاصی عمل کنم، ولو آن عمل از نظر حکومت محکوم باشد، باید از اعتقاد خویش تبعیت کنم. بعکس، جامعه نیز باید مرا در تبعیت از اعتقاداتم آزاد بگذارد مگر هنگامی که دلایل بسیار قوی برای بازداشتنم وجود داشته باشد.

ولی فقط اعمال ملهم از حس تکلیف نیستند که باید از فشار بیش از حد اجتماعی برکنار بمانند. هنرمند یا مکتشف علمی نیز ممکن است به کاری از نظر اجتماعی بسیار سودمند مشغول باشد؛ اما نمی‌تواند فقط به انگیزه حس تکلیف کار خود را درست انجام دهد. باید تکانه خودانگیخته‌ای نیز برای نقاشی یا اکتشاف در او باشد، وگرنه نقاشی‌اش بی ارزش و اکتشافاتش بی اهمیت خواهد بود.

حوزه عمل فردی نباید اخلاقاً پایینتر از حوزه تکلیف اجتماعی تلقی شود. بعکس، برخی از بهترین فعالیتهای آدمی، دست کم از جهت احساس، بیشتر دارای جنبه شخصی است تا اجتماعی. پیامبران و عارفان و شاعران و مکتشفان علمی کسانی هستند اساساً تنها که دید خاصی بر زندگی ایشان چیره است. وقتی آن تکانه چیره‌گر نیرومند باشد، احساس می‌کنند نمی‌توانند به هیچ مرجعی گردن بنهند اگر فرمانهای او برخلاف چیزی باشد که عمیقاً به نیکی آن معتقدند؛ و گرچه به این سبب غالباً در روزگار خویش آزار می‌بینند، احتمالاً آیندگان بالاترین افتخارات را نثار ایشان می‌کنند. نه تنها در دین و هنر و علم، بلکه در نحوه احساس ما نسبت به همسایگانمان نیز ارزشمندترین چیزها را همین گونه کسان به جهان می‌دهند، زیرا بهبود حس وظیفه‌شناسی اجتماعی هم مانند هر چیز دیگری عمدتاً مرسوم افراد تنهایی است که افکار و عواطفشان تابع عوام نیست.

اگر نخواهیم زندگی آدمی غبار بگیرد و ملال‌انگیز شود، باید بفهمیم که ارزش پاره‌ای چیزها مستقل از سودمندی آنهاست. چیزی سودمند است زیرا وسیله‌ای است برای چیزی دیگر؛ اما آن چیز دیگر اگر بناست صرفاً وسیله‌ای دیگر نباشد، باید به‌خاطر خودش ارج ببیند وگرنه سودمندی‌اش پندار پوچی بیش نخواهد بود. برقرار کردن تعادل صحیح بین هدفها و وسایل، هم دشوار است و هم مهم. اگر بخواهید بر وسیله تأکید کنید، ممکن است یادآور شوید که تفاوت بین انسان متمدن و وحشی، یا بزرگسال و کودک، یا آدمی و جانور، عمدتاً عبارت از اهمیت متفاوتی است که هر یک در رفتار به‌هدف و وسیله می‌دهد. انسان متمدن خود را بیمه عمر می‌کند، وحشی چنین کاری نمی‌کند؛ بزرگسال برای جلوگیری از پوسیدگی دندان مسواک می‌زند، کودک چنین نمی‌کند مگر مجبور باشد؛ آدمی برای تأمین آذوقه زمستان در مزرعه زحمت می‌کشد، جانور این‌طور نیست. عاقبت‌اندیشی مستلزم این است که از برای چیزهای خوشایند در آینده، اکنون تن به کارهای ناخوشایند دهیم. عاقبت‌اندیشی یکی از مهمترین نشانه‌های پیشرفت فکری است، ولی چون دشوار است و به‌مه‌ار کردن خواسته‌های آنی نیاز دارد، اندرزگران بر ضرورت آن تکیه می‌کنند و بیشتر بر فضیلت از خودگذشتگی فعلی تأکید می‌گذارند تا بر گوارایی پاداش آینده. باید کار درست را به‌دلیل درست بودنش بکنید، نه برای اینکه راهی است به‌بهشت. باید پس‌انداز کنید چون همه مردم عاقل پس‌انداز می‌کنند، نه به‌دلیل اینکه مآلاً درآمدی برای شما تأمین خواهد کرد و امکان خواهد داد از زندگی لذت ببرید. و هکذا الی آخر.

اما کسی که بخواهد به‌جای وسیله، بیشتر بر هدف تأکید کند، ممکن است دلایلی برعکس آنچه گفتیم بیاورد و باز همان قدر حق با او باشد. رقت‌انگیز است وقتی می‌بینیم بازرگانی سالخورده و ثروتمند به‌علت کار و نگرانی زیاد در جوانی آنچنان اکنون به‌سوء‌هاضمه مبتلاست که جز نان خشک و آب چیزی نمی‌تواند بخورد در حالی که میهمانانش فارغ از غم و اضطراب، شکم از عزا درمی‌آورند. لذات مال و مکنت که او در سراسر سالهای دراز رنج و زحمت چشم امید بدانها دوخته بود از چنگش گریخته‌اند، و تنها خوشی وی اکنون به‌این است که با استفاده

از قدرت مالی، پسرانش را وادار به تن دادن به همان گونه مشقت بیهوده کند. عموماً تصدیق می شود که لثیم که بیمارگونه مجذوب وسیله است، خردمند نیست؛ اما صورتهای خفیف تر همان بیماری معمولاً مورد ستایش بیجا قرار می گیرد. زندگی بدون نوعی آگاهی از هدف، سرد و بی رمق و بی رنگ می شود؛ و نیاز به هیجان متأسفانه مآلاً از راههایی بدتر مانند جنگ یا سنگدلی یا دسیسه یا ویرانگریهای دیگر بروز می کند.

کسانی که لاف می زنند که «مرد عمل» اند، اغلب خاطرشان یکسره مشغول وسایل است و، بنابراین، نیمه خردی بیش ندارند. وقتی نیمه دیگر خرد را نیز به حساب بگیریم که به هدف مربوط می شود، فرایند اقتصادی و سراسر زندگی آدمی چهره ای بکلی جدید پیدا می کند. دیگر نمی پرسیم: تولیدکنندگان چه تولید کرده اند، و مصرف به مصرف کنندگان امکان داده که به سهم خویش چه تولید کنند؟ در عوض می پرسیم: در زندگیهای مصرف کنندگان و تولیدکنندگان چه بوده که سبب شده از زنده بودن خوشحال باشند؟ چه احساس کرده اند یا چه دانسته اند یا انجام داده اند که خلقتشان را توجیه کرده باشد؟ آیا دانش جدیدی کسب کرده اند که از آن به وجد آمده باشند؟ آیا به درک عشق و دوستی کامیاب شده اند؟ آیا در پرتو آفتاب و در بهار و در عطر گلها دوباره به یکدیگر پیوسته اند؟ آیا نشاط زندگی را که مردمان ساده با رقص و آواز بروز می دهند، احساس کرده اند؟ روزی در لُس آنجلس مرا به دیدن محله مکزیکیها بردند و گفتند اینها مشتی ولگرد عاطل و باطلند، اما به من چنین می نمود که آنان از آنچه زندگی را به جای لعنت به موهبت بدل می کند حظی وافرتر می برند تا میزبانان مضطرب و سخت کوش خویش. منتها وقتی خواستم این احساس خود را توضیح دهم، با عدم درک مطلق و کامل روبرو شدم. مردم همیشه به یاد نمی آورند که سیاست و اقتصاد و عموماً سازماندهی اجتماعی متعلق به قلمرو وسیله است نه هدف. تفکر سیاسی و اجتماعی ما در معرض ابتلا به چیزی است که می توان آنرا «مغالطه مدیریت» خواند، یعنی عادت نگرستن به جامعه به عنوان یک کل سیستماتیک که اگر نمونه نظم و ترتیب باشد، و اگر ارگانیک باشد که بخشهای آن قشنگ با یکدیگر جا بیفتند و از تماشای آن احساسی مطبوع دست دهد، می گویند خوب است. اما جامعه برای این به وجود

آمده، یا لااقل باید آمده باشد، که برای کسانی که آن را تشکیل می دهند زندگی خوب و مطلوب فراهم کند، نه برای اینکه از بیرون منظره‌ای خرسندی بخش داشته باشد. بالاترین ارزش را باید در افراد سراغ گرفت، نه در یک کل. جامعه خوب وسیله‌ای است برای افراد جامعه به منظور رسیدن به زندگی خوب، نه چیزی که جداگانه برای خودش دارای نوعی کمال باشد.

وقتی می گویند ملت نوعی ارگانیسم است، تشبیهی به کار می برند که اگر محدودیت‌های آن در نظر گرفته نشود، ممکن است خطرناک باشد. آدمیان و جانوران عالتر ارگانیسم‌هایی هستند به معنای دقیق کلمه: هر خوب یا بدی که به یک انسان برسد به خود او در مقام شخص واحد می رسد، نه به فلان یا بهمان بخش او. اگر من دندانم یا شصت پایم درد کنم، منم که آن درد را دارم، و اگر آن بخش از بدنم به وسیله اعصاب به مغزم متصل نبود، دردی وجود نداشت. اما وقتی فلان کشاورز در فلان ولایت انگلستان در برف و بوران گرفتار می شود، حکومت در لندن نیست که سرما را احساس می کند. بنابراین، شخص آدمی فاعل خیر و شر است، نه هیچ بخش جداگانه‌ای از او یا هیچ مجموعه‌ای از آدمیان. خطاست که کسی معتقد باشد علاوه بر خوب و بد موجود در افراد مختلف، خوب و بدی نیز ممکن است در مجموعه‌ای از انسانها وجود داشته باشد - خطایی که مستقیماً به یک تازی یا توتالیتاریسم می انجامد و، از این رو، خطرناک است.

هستند از میان فیلسوفان و دولتمردن کسانی که می پندارند دولت ممکن است نه به عنوان وسیله بهروزی شهروندان، بلکه فی نفسه کمالی از خود داشته باشد. من هیچ دلیلی برای موافقت با این نظر نمی بینم. «دولت» امری انتزاعی است که نه احساس لذت می کند نه احساس درد و نه امیدی دارد نه ترس، و آنچه ما مقاصد آن می پنداریم در واقع مقاصد کسانی است که آن را می گردانند و هدایت می کنند. وقتی به طور مشخص و ملموس بیندیشیم نه انتزاعی، به جای «دولت» بعضی از افراد را می بینیم که بیش از سهم اغلب مردم از قدرت بهره می برند. بنابراین، تمجید و تجلیل از «دولت» در واقع تمجید و تجلیل از اقلیت حاکم از آب در می آید. هیچ شخص دموکراتی قادر به تحمل چنین نظریه اساساً ناعادلانه‌ای نیست.

نظریه اخلاقی دیگری نیز وجود دارد که آن هم به عقیده من قاصر و نارساست و

می‌توان آن را «نظریه زیست‌شناسی» نامید (هرچند منظور این نیست که زیست‌شناسان قائل به آن باشند) و از مشاهده تکامل به دست می‌آید. گمان بر این است که تنازع بقا بتدریج به پیدایش ارگانیسمهای پیچیده‌تر و پیچیده‌تری منجر شده تا اینکه اکنون به ظهور انسان انجامیده است. بنا به این نظر، بالاترین هدف، بقا یا، به عبارت بهتر، بقاء نوع است. اگر این نظریه درست باشد، هر آنچه به جمعیت بشر روی کره زمین بیفزاید، باید «خوب» محسوب شود، و هر چه از آن بکاهد، باید «بد» به شمار آید.

من هیچ توجیهی برای اینگونه نظریه مکانیکی و عددی نمی‌بینم. باسانی می‌توان نیم هکتار زمین پیدا کرد که تعداد مورچگان در آن بیش از عده انسانها در سراسر دنیا باشد، ولی به این دلیل نمی‌گوییم مورچه از آدمی برتر است. کدام انسانی است که جمعیتی کثیر را که در فقر و بدبختی زندگی می‌کنند ترجیح دهد به جمعیتی کمتر که خوشحال در آسایش به سر می‌برند؟

راست است که بقاء شرط لازم هر چیز دیگری است، ولی فقط شرط وجود چیزی ارزشمند است و خودش ممکن است ذاتاً ارزشی نداشته باشد. بقاء در جهانی که علوم و فنون جدید به وجود آورده‌اند نیازمند مقدار زیادی کارهای حکومتی است. اما آنچه بقاء را ارزشمند می‌کند باید عمدتاً از منابعی بیرون از حکومت سرچشمه بگیرد. آشتی دادن این دو شرط متضاد با یکدیگر مشکل بزرگ ما در این بحثها بوده است.

و اکنون می‌خواهم با جمع‌بندی بحثها و یادآوری خطرهای موجود در روزگار ما، بر بعضی نتایج مجدداً تأکید کنم و بخصوص امیدهایی را در میان بگذارم که معتقدم به دلایل عقلی می‌توان به آنها دل بست.

از زمان یونانیان باستان، جنگی دیرینه وجود داشته میان کسانی که بیش از هر چیز به انسجام و پیوستگی اجتماعی اهمیت می‌دهند و آنانکه در مرتبه نخست به ابتکار فردی ارج می‌نهند. در هر منازعه دیرپایی از این قبیل، می‌توان یقین داشت که هر دو طرف راست می‌گویند، و قویترین احتمال این است که راه حلی نه قاطع و روشن، بلکه متضمن تعدیلهای گوناگون پیدا شود.

در سراسر تاریخ، نوسانی وجود داشته میان دوره‌های هرج و مرج مفرط و

دوره‌های کنترل حکومتی بیش از حد. در روزگار خود ما، به غیر از مواقع بحث بر سر حکومت جهانی، بیش از آنچه جایز بوده قدرتمنداری وجود داشته است و کمتر از آنچه می‌بایست دغدغه برای حفظ ابتکار فردی. کسانی که زمام سازمانهای پهناور را به دست داشته‌اند نظرشان بیش از اندازه به انتزاعات معطوف بوده و از یاد برده‌اند که انسانهای واقعی چگونه‌اند، و خواسته‌اند به جای اینکه دستگاهها را با آدمیان وفق دهند، آدمیان را به قالب دستگاهها درآورند.

عدم خودانگیختگی که جوامع بشدت سازمان یافته ما به آن مبتلا شده‌اند ارتباط دارد با کنترل مفرطی که مراجع قدرت از راه دور بر زمینه‌های وسیع اعمال می‌کنند. یکی از مزیت‌های تمرکززدایی فرصتهای تازه‌ای است که فراهم می‌کند برای امیدواری و برای فعالیتهای فردی امیدبخش. اگر افکار سیاسی ما جملگی به مشکلات عظیم و فاجعه‌های جهانی مشغول باشد، مأیوس شدن کار دشواری نخواهد بود. بر حسب خلق و خوی و تمایل حزبی، ممکن است به ترس از جنگ یا ترس از انقلاب یا ترس از ارتجاع دچار شوید، و احتمالاً احساس کنید که کاری از دستان در مورد این مسائل بزرگ ساخته نیست، مگر از زمره افراد قدرتمند بسیار انگشت شمار باشید. اما در مورد مسائل کوچکتر - مانند مسائل شهر یا اتحادیه کارگری یا شعبه محلی حزبی که به آن تعلق دارید - می‌توانید امیدوار باشید که تأثیر مثبت خواهید گذاشت. این امر روحیه‌ای پرامید ایجاد می‌کند، و اگر بناست راهی موفقیت‌آمیز برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل بزرگتر یافت شود، روحیه پرامید بیش از هر چیزی محل حاجت است. جنگ و کمبودهای مختلف و بی‌پولی در همه کس و همه جا خستگی به وجود آورده و چهره‌ای سطحی و فاقد صمیمیت به امیدواران داده است. بهترین چاره این حالت خستگی توأم با بدبینی، کامیابی است ولو اول به مقیاس کوچک باشد. و برای بیشتر مردم کامیابی مساوی است با تقسیم مشکلات به اجزاء کوچکتر و پرداختن به بخشهایی که آنقدر بزرگ نیستند که یأس ایجاد کنند.

جهان طعمهٔ مرامهای سیاسی جزمی شده است؛ پر قدرت‌ترین این مرامها در عصر ما سرمایه‌داری و کمونیسم است. من تصور نمی‌کنم هیچ‌یک از این دو به صورت جزمی و حادثه‌داری برای دردهای قابل پیش‌گیری باشد. سرمایه‌داری

فرصت ابداع و ابتکار به عده‌ای انگشت‌شمار عرضه می‌کند؛ کمونیسم می‌تواند نوعی تأمین توأم با نوکری برای همه فراهم آورد (هرچند عملاً چنین نمی‌کند). ولی اگر مردم تحت تأثیر نظریه‌های ساده‌لوحانه قرار نگیرند و گریبان خویش را از ستیزه‌های معلول آن نظریه‌ها برهانند، این امکان به وجود خواهد آمد که با استفاده خردمندانه از فنون علمی، هم فرصت برای همگان فراهم شود و هم تأمین بدبختانه آن مایه از هوشمندی که در علوم ما به کار رفته در نظریه‌های سیاسی ما دیده نمی‌شود، و هنوز نیازم داشته‌ایم که چگونه از دانش و مهارت خویش به طریزی استفاده کنیم که زندگی نه تنها با شادمانی، بلکه با افتخار قرین شود. آنچه ما را پریشان می‌کند، از سویی تجربه جنگ و ترس از جنگ است که شاید هیچ شری در این عصر بزرگتر از آن نیست، و از سوی دیگر نیروهای بی‌نام و بی‌هویتی که بر زندگی روزانه ما حاکمند و ما را گرچه دیگر قانوناً برده کسی نیستیم، برده شرایط کرده‌اند. اما لازم نیست وضع بدین گونه باشد. وضع در نتیجه پرسش خدایان دروغین چنین شده است. مردان پرتحرک، قدرت را به جای خوشی و شادمانی و دوستی می‌پرستند، و افراد کم‌جنب و جوش‌تر سکوت کرده‌اند یا فریب کسانی را خورده‌اند که در تشخیص ریشه غم و اندوه به خطا رفته‌اند.

از هنگامی که بشر بردگی را اختراع کرد، قدرتمندان بر این اعتقاد بوده‌اند که می‌توانند به وسایلی متضمن رنج و بدبختی دیگران به خوشی و سعادت برسند. بتدریج با رشد دموکراسی و با کاربرد اخلاق مسیحی در سیاست و اقتصاد به شیوه‌های نوین، اکنون آرمان بهتری جای آرمان برده‌داران را گرفته است و بیش از هر زمان در گذشته به ضرورت اجرای عدالت اذعان می‌شود. اما طلب عدالت به وسیله نظام‌های عریض و طویل موجب این خطر شده که فراموش کنیم عدالت بتهایی کافی نیست. شادیهای روزانه و رهایی از غم و نگرانی و فرصت برای نوجویی و تفکر آفریننده به هیچ وجه از نظر ایجاد آنگونه زندگی که احساس شود به زحمت زیستن می‌ارزد، اهمیتشان کمتر از عدالت نیست. زندگی یکنواخت ممکن است کشنده‌تر از نوسان بین لذت و عذاب باشد. طرح اصلاحات اداری و به کرد وضع اجتماعی را معمولاً کسانی می‌ریزند که دیگر جوان نیستند و متأسفانه اغلب فراموش می‌کنند که برای اکثر مردم یکی از ضروریات خوشی و سعادت

نه تنها خودانگیختگی، بلکه همچنین غرور شخصی است. دنیای امروز که نظم و قاعده بر آن حکمفرماست دیگر اجازه نمی‌دهد کسی از کشورگشایی احساس غرور کند؛ ولی هیچ عیبی ندارد که هنرمندان و کاشفان و کسانی که بیابان را به گلستان تبدیل کرده‌اند و شادی و خوشبختی را به جاهایی برده‌اند که بدون آن فقط نکبت و بدبختی وجود داشت، احساس غرور کنند. نظام اجتماعی ما باید نه تنها به عده‌ای انگشت‌شمار، بلکه به عده‌ای هرچه بیشتر امکان دهد چنین غروری احساس کنند.

غرایزی که مدتها پیش نیاکان وحشی ما را به شکار و جنگ برمی‌انگیخت، امروز هم نیازمند عرصه‌ای برای خودنمایی است، و اگر مغز دیگری نیابد، به کینه‌توزی و بدخواهیهای سرکوفته بدل می‌گردد. خوشبختانه گریزگاههایی برای این غرایز هست که شرّ و آفت هم نیست. رقابت و ورزش را می‌توان جانشین جنگیدن ساخت، و به جای شکار، به‌لذات حادثه‌جویی و اکتشاف و آفرینندگی روی آورد. این غرایز نباید نادیده گرفته شوند یا مایه تأسف باشند، زیرا می‌توانند نه تنها منشأ شرّ، بلکه همچنین سرچشمه بهترین عناصر در دستاوردهای انسان قرار گیرند. پس از حصول ایمنی، کسانی که بهروزی آدمی را می‌خواهند کاری از این مهمتر ندارند که برای این غریزه‌های دیرین و نیرومند، نه قید و بند و مانع و نه گریزگاههای منتهی به‌ویرانگری، بلکه حتی‌الامکان عرصه‌های بیشتری بیابند که شادمانی و غرور و شکوه به‌زندگی انسان بدهد.

در طول اعصاری که انسان به شکوفندگی رسیده و تکامل یافته است، آدمیان با دو گونه درد و گرفتاری روبرو بوده‌اند: یکی آنکه طبیعت خارجی بر آنان تحمیل کرده؛ دیگر آنکه خود در نتیجه نادانی، یکدیگر را به‌آن دچار ساخته‌اند. در آغاز، بدترین بلاها از محیط برمی‌خاست. انسان نوع کمیابی از جانوران بود که اطمینانی به بقایش نبود. نه دارای چالاک‌می‌موند بود و نه پوست خز و، بنابراین، به‌اشکال می‌توانست از چنگ ددان بگریزد و در بیشتر نقاط جهان سرمای زمستان را بر نمی‌تافت. تنها دو مزیت طبیعی داشت: یکی قامت راست که دستانش را آزاد می‌کرد، دیگری هوشی که اجازه می‌داد تجربیاتش را منتقل کند. این دو مزیت رفته‌رفته او را به‌برترین مقام رسانیدند. عده افراد انسان از هر پستاندار بزرگ

دیگری بیشتر شد. اما طبیعت هنوز می توانست به وسیله سیل و قحطی و بیماریهای مری کشنده قدرت خویش را به ظهور برساند و از اکثریت وسیع آدمیان در ازای نان روزانه شان بی وقفه کار بکشد.

در روزگار ما، در نتیجه رشد هوش علمی، اسارت ما در دست طبیعت خارجی سرعت رو به کاهش است. قحطی و بیماریهای همه گیر هنوز پیش می آیند، ولی هر سال بهتر از سال پیش پی می بریم که برای جلوگیری از آنها چه باید بکنیم. کار توانفرسا هنوز ضروری است اما فقط به علت نابخردی ما، زیرا اگر آرامش و همکاری وجود داشته باشد، می توانیم با مقدار کار بسیار ملایمی نیز گذران کنیم. با فنون موجود می توانیم، هرگاه خردمندی به خرج دهیم، از بند بسیاری از صورتیهای دیرین اسارت طبیعت خارجی آزاد شویم.

اما بلاهایی که آدمیان بر سر یکدیگر می آورند به همان درجه تخفیف نیافته است. هنوز جنگ و ستمگری و سنگدلیهای هولناک وجود دارد، و هنوز طمعکاران، مال و ثروت کسانی را که به مهارت یا بی رحمی خودشان نیستند از چنگشان می ربایند. شهوت قدرت هنوز بساط استبداد می گستراند، و هر جا جباریت به صورتیهای فاحش امکان پذیر نباشد، لااقل در راه آزادی سد و مانع ایجاد می کند. و ترس - ترس عمیقی که آدمی بزحمت حتی از وجودش آگاه است - هنوز انگیزه چیره گر در زندگانی بسیاری از مردم است.

اینها همه غیر ضروری است. هیچ چیزی در سرشت آدمی نیست که این بدیها را پرهیز نپذیرد. می خواهم با نهایت تأکید تکرار کنم که با کسانی که از وجود تمایلات رزمی ما نتیجه می گیرند که فطرت انسانی خواهان جنگ و سایر شکلهای تعارض است، به هیچ وجه موافق نیستم. من اعتقاد استوار دارم که عکس این قضیه صحیح است. معتمد که تمایلات رزمی می توانند نقش اساسی ایفا کنند و صورتیهای زیانمندشان را می توان بسیار کاهش داد.

اگر ترس از ناداری و بینوایی نباشد، حرص مال کمتر خواهد شد. شهوت قدرت ممکن است به بسیاری راهها ارضاء شود که متضمن لطمه و آزار به دیگران نباشد: مثلاً از راه قدرت راندن بر طبیعت در نتیجه اختراع و اکتشاف، یا پدید آوردن کتابها و آثار هنری ستوده و پسندیده، یا توفیق در اقناع و پذیراندن عقاید. نیرو و تحرک و تمایل

به تأثیرگذاری می‌تواند سودمند باشد اگر مغز درست پیدا کند، وگرنه زیانمند است، مانند بخار که هم می‌تواند قطار را جلو براند و هم دیگ را بترکاند.

رهایی ما از اسارت طبیعت خارجی، بهروزی آدمی را به درجه‌ای امکان‌پذیر ساخته که تا امروز بی‌سابقه بوده است. ولی اگر بناست این امکان به فعلیت برسد، باید به هر طریقی که محققاً زیانبار نباشد آزادی ابتکار و ابداع وجود داشته باشد و ابتکاراتی که به غنای زندگی بشر بیفزاید، تشویق شود. راه ایجاد جهان بهتر، تشویق آدمیان به این است که بی‌پروا و دریادل و نترس باشند، نه رام و سربزیر و بزدل، مگر اینکه لطمه و خسارتی به دیگران وارد شود. در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، هم برای نیکی و هم برای بدی امکانهای بی‌حد و حساب وجود دارد. بلا تکلیفی و سرگشتگی کنونی ما بیش از هر چیز ناشی از این است که به درجه‌ای وحشتناک یاد گرفته‌ایم نیروهای طبیعت خارجی را مهار کنیم ولی بر نیروهای سرشته در درونمان چنین تسلطی نداریم. تسلط به نفس و خوشتن‌داری همیشه ورد زبان ناصحان و معلمان اخلاق بوده است، ولی در گذشته تسلطی بدون درک و فهم. هدف من در این سخنرانیها درکی از نیازهای انسانی بوده و سیعتر از آنچه اغلب سیاستگران و اقتصاددانان مسلم می‌گیرند، زیرا تنها از طریق چنین درکی خواهیم توانست به امیدهایی جامه عمل بپوشانیم که تاکنون به علت نابخردی و حماقت ما تحقق نیافته‌اند ولی به برکت کاردانی و مهارت‌مان در دسترس قرار دارند.

چرا جنگ؟

نامه‌ای از فروید به آینشتاین *

آیا راهی برای نجات بشر از خطر جنگ وجود دارد؟ آیا پرخاشجویی آدمی را می‌توان به مجرای هدایت کرد که حافظ او در برابر انگیزه کینه‌توزی و ویرانگری باشد؟

اینها پرسشهایی بود که، همزمان با گسترش خشونت نازیسم و فاشیسم در اروپا، آلبرت آینشتاین در نامه‌ای سرشار از نگرانی به تاریخ ۳۰ ژوئیه ۱۹۳۲، نزد زیگموند فروید مطرح کرد. فروید، پدر دانش روانکاوی، دو ماه بعد پاسخی به او نوشت و در آن، اندیشه‌های خویش را درباره شالوده‌های روانی رفتار آدمی و راههای احتمالی ختم کشمکشهای بشر تشریح کرد.

سلف مؤسسه آموزشی و علمی و فرهنگی سازمان ملل متحد (یونسکو) که در آن زمان «مؤسسه بین‌المللی همکاری روشنفکران» نامیده می‌شد، سال بعد این مکاتبه را به‌انضمام چند مکاتبه دیگر بین متفکران معتبر آن روزگار، زیر عنوان چرا جنگ؟ منتشر کرد.

نوشته‌ای که اکنون به‌نظر خوانندگان می‌رسد، متن نامه فروید (با اندکی تلخیص) در آن مجموعه است و، چنانکه دیده می‌شود، متأسفانه هنوز پس از شصت سال چیزی از موضوعیت و ارزش آن کم نشده است.

شما از نسبت بین زور و حق شروع می‌کنید، و مبدأ درست تحقیق ما نیز یقیناً جز این نیست. ولی من اگر بودم، به جای اصطلاح «زور»، واژه محکمتر و مؤثرتر

* Sigmund Freud, «Why War?». *The Unesco Courier*, March 1993, pp. 4-7, 46-48.

«خشونت» را بکار می‌بردم. امروز حق و خشونت در تنازع و تعارض آشکار با یکدیگرند. آسان می‌توان ثابت کرد که هر یک با پیمودن مراحل تحولی، از دیگری پدید آمده است...

تعارض میان افراد آدمی علی‌الاصول با دست بردن به خشونت برطرف می‌شود. در جهان جانوران نیز که بشر امکان ندارد ادعا کند که جزئی از آن نیست، وضع عیناً به‌همین منوال است. ولی میان آدمیان، علاوه بر آن، اختلاف عقیده نیز پیش می‌آید که گاهی به‌بلندترین قله‌های اندیشه مجرد مربوط می‌شود و بظاهر مقتضی روشی دیگر برای رفع اختلاف است. متها این ظرافت بیشتر، محصول تحولات بالنسبه اخیر است.

در ابتدا، در جماعت‌های کوچک، عاملی که مسائل مربوط به مالکیت را فیصله می‌داد و تعیین می‌کرد که اراده چه کسی باید بر دیگری چیره شود، زور بدنی محض بود. دیری نگذشت که برخی وسایل دیگر به‌یاری زور جسمانی آمد و سپس جای آن را گرفت. کسی پیروز می‌شد که سلاح‌های بهتری داشت یا ماهرانه‌تر از سلاح‌های خود استفاده می‌کرد.

نخستین بار بود که با فرارسیدن این مرحله، نیروی مغزی برتر زور بدنی محض را از میدان بیرون می‌کرد. ولی هدف در تعارضات همان بود که در گذشته بود. هنوز برای واداشتن یک طرف دعوا به‌پس گرفتن ادعای خویش، می‌بایست به‌او صدمه زد یا به‌نیروی [جسمانی] وی آسیب رسانید. این مقصود هنگامی به‌مؤثرترین وجه حاصل می‌شود که خصم به‌طور قطعی از پا بیفتد یا، به عبارت دیگر، کشته شود.

این روش دارای دو مزیت است: نخست اینکه دشمن قادر به تجدید مخاصمه نیست، و دوم اینکه سرنوشت او دیگران را از تأسی به‌وی بازمی‌دارد. از این گذشته، کشتن دشمن سبب ترضیه یکی از تمنیات غریزی می‌شود: نکته‌ای که بعد به آن بازخواهیم گشت. در برابر، ملاحظه‌ای دیگر ممکن است وجود داشته باشد و آن، امکان گماشتن دشمن به کارهای پست و خفت‌بار است اگر بتوان روحاً او را در هم شکست و از کشتنش چشم پوشید. در اینجا خشونت نه به صورت کشتن، بلکه به شکل مطیع و مقهور کردن بروز می‌کند. رسم امان دادن از همین امر سرچشمه

می‌گیرد، متها حریف فاتح چون از آن‌پس باید آرزوی انتقام را در قربانی خویش به حساب بگیرد، تا اندازه‌ای از ایمنی شخصی محروم می‌شود.

از خشونت تا قانون

... می‌دانیم که در جریان تکامل، تبدیلی در این حالت صورت گرفت و راهی پیموده شد که از خشونت به قانون رسید. این راه چه بود؟ مسلماً مبدأ آن جز یک حقیقت نبود و آن اینکه وقتی عده‌ای کثیر از ضعیفان متحد شوند، می‌توانند بر یک تن قوی پنجه فائق بیایند و، به تعبیر دیگر، نیرو در اتحاد و اتفاق است. اتحاد بر زور محض غلبه می‌کند و زورهای پراکنده وقتی یکی شوند، حق خویش را از یک تن قوی‌دست تنها باز می‌ستانند.

بنابراین، بر حسب تعریف می‌گوییم که «حق» (یعنی قانون) عبارت از زور جماعت است. اما این نیز چیزی غیر از خشونت نیست که شتابان به هر کسی که سدّ راه آن باشد حمله می‌برد، به همان روشها دست می‌یازد، و همان هدفها را تعقیب می‌کند، متها با یک تفاوت: این بار خشونتی که آنچه می‌خواهد می‌کند، خشونت جماعت است، نه خشونت فردی.

ولی برای اینکه خشونت زمخت و عریان به مرحله حکومت قانون برسد، نخست باید شرطی از لحاظ روانی مصداق پیدا کند. اتحاد اکثریت باید ثابت و پایدار باشد. اگر یگانه علت وجودی آن بر هم زدن آسودگی خاطر فلان شخص متکبر و گستاخ باشد و پس از سقوط او از میان برود، به هیچ جا نمی‌رسد. شخص دیگری با تکیه بر قدرت بیشتر خویش، در صدد تجدید حکومت قهر و خشونت بر خواهد آمد، و این دور بی‌پایان تکرار خواهد شد.

پس اتحاد مردم باید ماندگار و سازمان یافته باشد؛ باید برای مقابله با خطر شورشهای احتمالی، قواعدی بگذارد، باید برای حصول اطمینان از رعایت قواعد موضوعه - یعنی قوانین - و اجرای صحیح اعمال خشنی که قانون مقتضی آنهاست، ترتیبهایی برقرار سازد. وقتی افراد گروه وجود بعضی منافع و مصالح مشترک را پذیرفتند، میانشان یگانگی و همبستگی برادراری پدید می‌آید که مفهوم نیروی حقیقی گروه است.

... تا هنگامی که جماعت، مرکب از افراد متساوی القوا باشد، وضع ساده است. قوانین چنین گروهی تعیین می‌کند که برای تأمین ایمنی گروه، تا کجا فرد باید از آزادی شخصی چشم‌پوشد و حدود استفاده از زور فردی به‌عنوان یکی از وسایل اعمال خشونت چیست.

ولی چنین ترکیبی تنها از حیث نظری صورت امکان می‌پذیرد. در عمل، اشکالی که همیشه پیش می‌آید این است که، از اول، گروه همچنین شامل عناصری مختلف القواست، مانند مردان و زنان، بزرگسالان و کودکان، و - هنوز دیری نگذشته در نتیجه جنگ و کشورگشایی - غالب و مغلوب، یعنی خواجه و بنده. از این زمان به‌بعد، قانون عامی که به‌دست فرمانروایان و به‌سود آنان وضع می‌شود، این اختلاف قوا را به‌حساب می‌گیرد و به‌طبقات زیردست حقوق کمتری اعطا می‌کند.

از آن‌پس، دو عامل در کشور پدید می‌آیند که هم موجب بی‌ثباتی قانونی و هم موجب تحول در قانونگذاری می‌شوند: نخست، کوشش اعضای طبقه حاکم برای اینکه خویشتن را بالاتر از محدودیتهای قانونی قرار دهند؛ و دوم، تلاش دائم مردم تحت حکومت برای اینکه حقوق خویش را گسترش بخشند و اطمینان حاصل کنند که هر امتیاز بدست‌آمده، در مجموعه قوانین گنجانیده می‌شود و قانون متساویاً ناظر بر همگان است و محرومیت‌های قانونی را جبران می‌کند.

از این دو گرایش، دومی هنگامی بویژه آشکار می‌شود که در جامعه غالباً در نتیجه برخی اوضاع و احوال تاریخی، دگرگونی یا جهشی مثبت در موازنه قوا روی می‌دهد. در اینگونه موارد، قوانین ممکن است بتدریج با اوضاع تغییر یافته انطباق داده شوند، یا (چنانکه بیشتر پیش می‌آید) طبقه حاکم از به‌حساب گرفتن تحولات تازه اکراه داشته باشد و، در نتیجه، قیام و جنگهای داخلی حادث شود، یعنی دوره‌ای پدید بیاید که دیگر قوانین نافذ نباشند و باز زور عاقبت کارها را معین کند و، پس از چندی، قوانینی تازه حاکم شوند. البته عامل دیگری نیز برای تغییر اساس قانونی دولت وجود دارد که به‌شیوه‌ای کاملاً آرام و مسالمت‌آمیز عمل می‌کند و آن تکامل فرهنگی توده جامعه است. اما این عامل متعلق به‌رده دیگری است که باید بعداً به آن بپردازیم.

مرجع اعلا

پس می‌بینیم که وقتی پای منافع متعارض در میان باشد، خشونتگری حتی در درون

خود گروه پرهیزناپذیر است. اما چون نیازها و عاداتهای مشترک مردمی که همگی با انس و الفت زیر یک آسمان زندگی می‌کنند مساعد با حل سریع اینگونه تعارضهاست، امکانهای موجود برای رفع مسالمت‌آمیز اختلافها پیوسته در پیشرفت است. با این حال، حتی نگاهی زودگذر و سطحی به تاریخ جهان آشکار می‌کند که میان یک جماعت و جماعتی دیگر یا گروهی از سایر جماعات، میان واحدهای بزرگتر و کوچکتر، میان شهرها و کشورها و نژادها و اقوام و قبایل و ممالک مختلف، همیشه سلسله تعارضهای پایان‌ناپذیری وجود داشته که همه کمابیش از راه عذاب جنگ فیصله یافته است. اینگونه جنگها یا به غارت و تاراج می‌انجامد یا به کشورگشایی، و جز سرنگونی مغلوب حاصلی ندارد.

هیچ قضاوت جامع و واحدی دربارهٔ همهٔ این جنگهای افزون‌طلبانه امکان‌پذیر نیست. بعضی، مانند جنگ بین مغولها و ترکها، به بدبختی کامل انجامیده‌اند؛ ولی بوده‌اند جنگهای دیگری که به گذر از خشونت به قانون کمک کرده‌اند زیرا واحدهای بزرگتری بوجود آورده‌اند که در درون آنها تمسک به خشونت ممنوع شده است و قوانین جدید همهٔ اختلافها را فیصله داده‌اند. کشورگشاییهای رومیها به همین سان بانی آن خیر بزرگ، یعنی *pax Romana* [یا صلح رومی]، در سرزمینهای حوزهٔ مدیترانه شد. شهوت افزون‌طلبی پادشاهان فرانسه، موجب فرانسهٔ نوینی شد که به برکت آرامش و یگانگی به شکوفندگی و رونق رسید. گرچه ممکن است این گفته باطل بنماید، ولی باید تصدیق کنیم که جنگ کاملاً امکان دارد راه را برای صلح و آرامش مستدامی که آرزوی ماست هموار کند، زیرا به ایجاد واحدهای پهناوری می‌انجامد و قدرت مرکزی فائده‌ای در درون هر یک از آنها که جنگ را بکلی منع می‌کند.

اما در عمل، این مقصود به دست نمی‌آید چون معمولاً حاصل پیروزی زودگذر است، و عموماً به دلیل اینکه انسجام حقیقی میان بخشهایی که بر پایهٔ خشونت به یکدیگر پیوند خورده‌اند امکان‌پذیر نیست، واحدهای نوین‌باد باز از یکدیگر می‌پراکنند. از این گذشته، حاصل اینگونه کشورگشاییها تاکنون ایجاد مجموعه‌هایی بوده که، با همهٔ بزرگی، باز هم محدود به حدودی بوده‌اند و حل اختلافها و نزاعهای بین آنها تنها به زور اسلحه امکان‌پذیر می‌شده است. تنها بهره‌ای

که بشر علی‌العموم از این اقدامات نظامی برده این بوده است که به‌جای پیکارهای کوچک مدام، اکنون با جنگهای بزرگی روبروست که گرچه به‌تواتر کمتر روی می‌دهند، به‌همان نسبت ویرانگرترند.

این نتیجه در مورد جهان امروز نیز صادق است، و شما خود از راه کوتاه‌تری به آن رسیده‌اید. یگانه طریق مطمئن پایان دادن به جنگ، تأسیس قدرتی مرکزی بر اساس رضایت و قبول همگان است که در همه موارد تعارض منافع، آخرین کلام را بگوید. برای حصول این مقصود دو چیز لازم است: یکی تأسیس دیوان قضایی اعلایی با اوصافی که ذکر شد؛ و دیگری تفویض قدرت اجرایی کافی به آن. رکن اول بیفایده است مگر با اجرای شرط دوم. بدون شک، جامعه ملل به‌عنوان دیوان عالی مورد نظر واجد نخستین شرط هست، ولی دارای شرط دوم نیست. نیرویی در اختیار ندارد و فقط به‌شرطی ممکن است به آن دسترسی پیدا کند که اعضا، یعنی کشورهای تشکیل‌دهنده جامعه، چنین نیرویی برای آن فراهم آورند. و در وضع فعلی، این امر امید خامی بیش نیست.

با اینهمه، نباید این واقعیت از دیده پنهان بماند که تشکیل این مجمع به‌مثابه آزمایشی بوده که در طول تاریخ بندرت نظیر داشته و تاکنون هرگز کسی به این مقیاس دست به چنین کاری نزده است. کسی که این واقعیت را نادیده بگیرد، نظری بسیار کوتاه‌بینانه نسبت به جامعه ملل اتخاذ کرده است. تأسیس جامعه ملل به‌معنای کوشش برای کسب مرجعیت — یا، به بیان دیگر، نفوذ الزامی‌ای — است که تاکنون منحصرأ بر تصاحب قدرت مبتنی بوده است و امروز با جلب برخی نگرشهای آرمانخواهانه صورت می‌گیرد.

پیشتر دیدیم که انسجام هر جماعت معلول دو عامل است: یکی اجبار و الزام از طریق اعمال خشونت، و دیگری وجود پیوندهای عاطفی (یا به اصطلاح اهل فن، «خودهمانندبینی»^۱) اعضای گروه با یکدیگر. هر یک از این دو عامل برای حفظ پیوستگی گروه کافی است، ولو دیگری در کار نباشد. بدیهی است تصوّراتی از این قبیل فقط هنگامی دارای معنا و اهمیت است که مظهر حس عمیق و ریشه‌دار

یگانگی باشد و همه در این احساس شریک باشند. بنابراین، باید کارآمدی و تأثیر اینگونه عواطف را سنجید. تاریخ نشان می‌دهد که گاهی این عواطف کارگر بوده‌اند. فی‌المثل، مفهوم پان‌هلنی، یعنی آگاهی یونانیان [باستان] به برتری خویش به همسایگان بربرشان که ائتلافی‌های قبایل همجوار^۱ و سروشها^۲ و بازیاها [المپیک] مظاهر گوناگون آن بوده‌اند، آنقدر از استحکام بهره داشت که وقتی میان خود یونانیان جنگ درمی‌گرفت، همه را در نبرد ملزم به پیروی از شیوه‌های انسانی می‌کرد، گوا اینکه در جلوگیری از پیکار و ستیزه بین عناصر مختلف قوم هلنی مؤثر نبود و حتی نمی‌توانست شهرها یا هر گروهی از شهرها را از اتحاد با دشمنان قومی خویش، یعنی ایرانیان، برای آزار دادن به رقیبان خود بازدارد. به همین وجه، در عصر رنسانس نیز همبستگی امت مسیحی، با وجود آن هیمنه عجیب، مانع از این نمی‌شد که ملت‌های مسیحی، اعم از کوچک و بزرگ، هرگاه عرصه را تنگ می‌دیدند از سلطان [عثمانی] درخواست یاری کنند. امروز نیز جُستن چنین مفهوم وحدت‌بخشی که همه بی‌چون و چرا به آن گردن بنهند، جستجویی بیهوده است. متأسفانه کاملاً آشکار است که تصورات ناسیونالیستی که در حال حاضر در همه کشورها بر همه چیز برتری دارد، در جهت عکس آنچه مورد نظر ماست عمل می‌کند. عده‌ای معتقدند که تصورات بلشویکی ممکن است به جنگ پایان دهد، ولی عجالتاً در وضع فعلی چنین هدفی هنوز در افق دوردست آینده است و شاید فقط پس از زدوخوردهای وحشیانه درون‌گروهی دستیاب شود. بنابراین، چنین می‌نماید که در شرایط کنونی هر کوششی برای نشانیدن قدرت آرمانها به جای زور محض، محکوم به شکست است. فقط منطق علیل ممکن است باعث نادیده گرفتن این واقعیت شود که حق بر زور پی‌ریزی می‌شود و حتی امروز برای حفظ خود نیازمند خشونت است.

نیروی حیاتی و غریزه مرگ

اکنون می‌توانم درباره یکی دیگر از سخنان شما اظهار نظر کنم. شما در عجیبه که

تب جنگ را چه آسان می‌شود به آدمیان سرایت داد و حدس می‌زنید که در آدمی قسمی غریزه فعال کینه‌توزی و ویرانگری وجود دارد که مستعد اینگونه برانگیختگی‌هاست. من کاملاً با شما هم عقیده‌ام. من به وجود این غریزه اعتقاد دارم و اخیراً برای بررسی جلوه‌های آن، کوشش و دقت بسیار کرده‌ام.

اجازه می‌فرمایید پاره‌ای از شناختی را که ما روانکاوان پس از امتحانات متعدد و کورمالان در تاریکی جلو رفتن، بدان دست یافته‌ایم به‌این مناسبت عرضه کنم؟ فرض ما این است که غریزه‌های انسانی بر دو قسم است: یکی غریزه‌های نگاه‌دارنده و وحدت‌دهنده که ما آنها را غریزه‌های «عشقی» [یا «اروتیک»] (به معنای مراد افلاطون از لفظ «اروس» در رساله میهمانی^۱) می‌نامیم یا غریزه «جنسی» می‌خوانیم (و بدین وسیله دلالت التزامی واژه «جنسی» را توسعه می‌دهیم و به دلالت مطابقه بدل می‌کنیم)؛ دوم غریزه‌های ویران کردن و کشتن که ما از آنها به‌غرایز پرخاشگری یا ویرانگری تعبیر می‌کنیم.

چنانکه ملاحظه می‌کنید، اینها همان اضداد معروفند، یعنی مهر و کین، که موجودیت نظری و علمی پیدا کرده‌اند؛ یا جنبه دیگری از همان دو قطب مخالف ابدی‌اند، یعنی جاذبه و دافعه یا کشش و واژنش، که به‌حوزه کار شما مربوط می‌شود. منتها باید مواظب باشیم که شتابزده به‌قلمرو مفهوم خیر و شر نلفزیم. وجود هر یک از این غرایز درست به اندازه غریزه مقابل لازم است، و پدیدارهای حیاتی همه از فعالیت آنها سرچشمه می‌گیرند، خواه فعالیتشان همسو باشد و خواه به‌ضد یکدیگر عمل کنند.

چنین به‌نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این دو قسم غریزه، جز بندرت، ممکن نیست بتنهایی عمل کند، و همیشه با قدری از ضد خود امتزاج و درآمیختگی پیدا می‌کند، و این درآمیختگی، هدف آن را جرح و تعدیل می‌کند و، در بعضی شرایط، حتی شرط اول رسیدن به آن هدف قرار می‌گیرد. مثلاً غریزه صیانت نفس یقیناً دارای ماهیت «عشقی» [یا «اروتیک»] است [چنانکه در فارسی از آن به «حُب ذات» نیز تعبیر می‌کنیم. (مترجم)]. ولی همین غریزه برای اینکه به هدفهای خود برسد،

ناگزیر از عمل پرخاشجویانه است. به همین وجه، غریزه عشق^۱ وقتی معطوف به چیزی خاص باشد، اگر بخواهد به نحو مؤثر آن چیز را تصاحب کند، مقتضی در آمیختن با غریزه اکتساب یا تملک است. دشواری تفکیک مظاهر این دو قسم غریزه، مدتهای مدید مانع تشخیص آنها می‌شد.

حال اگر اندکی بیشتر با من در این راه گام بردارید، متوجه می‌شوید که حال و کار بشر از جهتی دیگر نیز پیچیدگی پیدا می‌کند. فقط استثنائاً گاهی اتفاق می‌افتد که عملی از یک محرک بتهنایی سرچشمه بگیرد... قاعده این است که چند انگیزه دارای ترکیب مشابه دست به دست هم می‌دهند تا سبب عملی واحد شوند...

وقتی ملتی به جنگ فراخوانده می‌شود، سراسر طیفی از انگیزه‌های بشری ممکن است به این دعوت لبیک بگوید: هم انگیزه‌های عالی و هم انگیزه‌های پست، هم انگیزه‌هایی که آشکارا به آنها اذعان می‌شود و هم انگیزه‌هایی که به تمجمج برگذار می‌گردند. شهوت تجاوز و پرخاشجویی و ویرانگری بی‌تین یکی از آنهاست. مؤید شیوع این انگیزه، سنگدلیهای بیشمار بشر در طول تاریخ و زندگی روزانه اوست. بدون شک، تحریک این سائقه‌های ویرانگر، روزه‌ای برای ابراز حس آرمابخوامی و غریزه عشق فراهم می‌کند. وقتی درباره فجایع ثبت شده در تاریخ می‌اندیشیم، احساس می‌کنیم که شهوت و ویرانگری غالباً در لباس غرایز عالی و آرمانی پنهان بوده است. گاهی، مثلاً در مورد بیرحمیهایی که در دوره تفتیش عقاید به ظهور رسید، چنین می‌نماید که انگیزه‌های آرمانی گرچه جلو صحنه آگاهی خودنمایی می‌کرده‌اند، اما منبع قدرت آنها غریزه‌های ویرانگر در عمق ضمیر ناخودآگاه بوده‌اند. هر دو این تعبیرها، امکان‌پذیر است.

... این غریزه ویرانگر بندرت مورد توجهی متناسب با اهمیت آن قرار گرفته است و، به این جهت، میل دارم اندکی بیشتر به آن بپردازم. با کمترین کوششی از حیث نظری ناگزیر نتیجه می‌گیریم که این غریزه در هر موجود زنده‌ای در کار است و می‌خواهد او را نابود کند و حیات را به مرتبه اولیه ماده بیجان تنزل دهد. بنابراین، بحق می‌توان آن را «غریزه مرگ» نامید. غریزه‌های عشقی، تنازع و تلاش برای ادامه

حیات را تضمین می‌کنند؛ غریزه مرگ وقتی به یاری برخی اندامها عمل خویش را متوجه بیرون کند و بر ضد اشیاء برونی بکار بیفتد، به سائقه ویرانگری مبدل می‌شود. به عبارت دیگر، موجود زنده با نابود کردن اجسام خارجی، از هستی خویش دفاع می‌کند.

ولی غریزه مرگ در یکی از فعالیت‌های خود همچنین در درون موجود زنده عمل می‌کند، و ما کوشیده‌ایم چند فقره از پدیدارهای سالم و بیمار را ردیابی کنیم تا به این درون‌گرایی^۱ غریزه ویرانگری برسیم. حتی مرتکب این بدعت شده‌ایم که سعی کرده‌ایم منشأ وجدان اخلاقی آدمی را چیزی از مقوله همین نوع «چرخش» سائقه پرخاشجویی «به درون» معرفی کنیم. واضح است که وقتی این گرایش درونی به مقیاس وسیع بکار بیفتد، مطلب دیگر چشم‌پوشیدنی نیست، بلکه به حالتی بیمارگونه بدل می‌شود؛ ولی برگرداندن سائقه ویرانگری به سوی جهان خارج لاجرم آثار سودمند خواهد داشت. از نظر زیستی، عذر موجب همه آن تمایلهای پست و نفرت‌انگیز و مودیان‌های که اکنون کمر به پیکار با آنها بسته‌ایم، چیزی جز این نیست. ناگزیر باید اذعان کرد که تمایلات مزبور نزدیکتر و شبیه‌تر به طبیعت است تا موضعی که ما بر ضد آنها می‌گیریم و باید جهت آنرا جستجو کنیم...

حاصل کلام تا جایی که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود اینست که احتمال سرکوب گرایشهای پرخاشجویانه بشر وجود ندارد. می‌گویند در بعضی از گوشه‌های خوش و سعادت‌مند زمین، طبیعت هر نعمتی را که دلخواه آدمی است بوفور ارزانی می‌کند و در آنجا نسلی از بشر در ناز و نعمت بسر می‌برد که نه از پرخاشگری و تجاوز خبر دارد و نه از تنگنا و محدودیت. من این داستان را باور نمی‌کنم و باید جزئیات بیشتری درباره این مردم خوش و خوشبخت بدانم...

از این «اسطوره‌شناسی»^۲ ما درباره گرایز، باسانی می‌توان ضابطه‌ای ناظر بر روش غیرمستقیم پایان دادن به جنگ استنتاج کرد. به فرض هم که تمایل به جنگ از غریزه ویرانگری نشأت بگیرد، همواره عامل ضد آن، یعنی عشق [یا «اروس»]، در دسترس ماست. هر چیزی که موجب پیوندهای عاطفی بین افراد آدمی باشد، پادزهر جنگ است.

پیوندهای مذکور بر دو قسمت: نخست روابطی مانند آنچه با محبوب یا موضوع عشق وجود دارد، ولو خالی از هرگونه قصد و غرض جنسی باشد. روانکاو لازم نیست از ذکر کلمه «عشق» در این زمینه ابایی داشته باشد. ادیان و مذاهب نیز به همین زبان سخن می‌گویند، چنانکه آمده است: همسایه خویش را مانند خودت دوست بدار — که البته دستور مقدسی است ولی عمل کردن به آن دشوارا پیوند عاطفی دیگر از راه خودهماندینی برقرار می‌شود. باعث بکار افتادن این احساس اشتراک و خودهماندینی که شالوده عمده بنای جامعه بشری است، هرچیزی است که شباهتهای مهم افراد آدمی را آشکار کند.

در تنقیدهای شما از سوءاستفاده از اقتدار و مرجعیت، من به یک نکته دیگر نیز برای اعتراض به سائقه جنگ طلبی بر می‌خورم. انقسام آدمیان به دو دسته رهبران و پیروان باز جلوه دیگری از نابرابری مادرزاد و چاره‌ناپذیر آنهاست. اکثریت وسیع مردم از دسته دومند. این دسته به یک فرمانده کل نیاز دارند که برای ایشان تصمیم بگیرد و معمولاً بدون ایراد و اعتراض تصمیمهای او را گردن می‌نهند. در این زمینه یادآور می‌شوم که بشر باید از این پس بیش از گذشته برای تشکیل طبقه‌ای برتر، مرکب از افراد مستقل‌الفکر و مرعوب‌نشدنی و جویای حقیقت که باید توده‌های وابسته به خویش را رهبری کنند، دقت به خرج دهد و زحمت بکشد. حاجت به تذکار نیست که حکومت سیاستمداران و منع تفکر مستقل از جانب اولیای کلیسا به هیچ وجه به ایجاد چنین طبقه‌ای کمک نمی‌کند.

کمال مطلوب آشکارا وجود وضعی در هر جماعت است که هرکس در آن حیات غریزی خویش را تابع دستورهای عقل کند. جز این هیچ راه دیگری برای ایجاد چنین اتحاد کامل و پایداری میان آدمیان متصور نیست، ولو این امر مستلزم قطع پیوندهای عاطفی دو جانبه باشد. اما مسلم اینکه، در وضع فعلی، این امید خیال خامی بیش نیست. سایر روشهای غیرمستقیم جلوگیری از جنگ بدون شک عملی‌ترند، اما نتیجه آنی نخواهند داد و تصویر کریه آسیایی را در خاطر مجسم می‌کنند که آنقدر آهسته می‌چرخد که تا آرد آماده شود، مردم از گرسنگی مرده‌اند.

... و اما چرا ما — یعنی من و شما و بسیاری افراد دیگر — به جای اینکه جنگ را نیز یکی دیگر از دردهای سمج و نفرت‌انگیز زندگی بدانیم و بپذیریم، با چنین

قوت و حرارتی به آن اعتراض داریم؟ مگر جنگ امری طبیعی به نظر نمی‌رسد که از جهت زیستی درست است و از حیث عملی گزیری از آن نیست؟ امیدوارم از اینکه چنین پرسشی طرح می‌کنم یکه نخورید و ناراحت نشوید. در هر تحقیقی برای اینکه کار بهتر صورت بگیرد، گاهی بجاست که محقق نقاب خونسردی و بی‌اعتنایی مصنوعی به چهره بزند.

در پاسخ سؤال من ممکن است گفت: برای اینکه هر انسانی حق زندگی دارد و جنگ زندگیهای سرشار از نوید و امید را نابود می‌کند؛ برای اینکه جنگ افراد را بناچار در وضعی قرار می‌دهد که برخلاف خواست و اراده خودشان اجباراً خون هموعان خویش را بریزند و نزد حس مروّت و مردانگی خود سرشکسته و شرمسار شوند؛ برای اینکه جنگ تسهیلات و وسایلی را که ثمره رنج و زحمت بشری است و بسیاری چیزهای دیگر علاوه بر آن را ویران می‌کند. وانگهی، جنگها به نحوی که امروز جریان می‌یابند، دیگر میدانی برای کارهای قهرمانی مطابق آرمانهای دیرین باقی نمی‌گذارند. با توجه به مرحله بسیار پیشرفته سلاحهای مدرن، جنگ در حال حاضر به معنای نابودی محض یکی از دو طرف و احیاناً هر دو است.

این مطلب آنچنان صحیح و بدیهی است که از خود می‌پرسیم چرا جنگ با رضایت عمومی ممنوع نمی‌شود. بدون شک، هر دو نکته‌ای که من مطرح کردم جای سؤال دارد. ممکن است پرسند که چرا جامعه به نوبه خود نمی‌تواند حق زندگی فرد فرد اعضای جامعه را به دست داشته باشد؟ وانگهی، همه اقسام جنگ را نمی‌توان یکجا ممنوع کرد. تا هنگامی که ملتها و امپراتوریا وجود دارند و هریک بیرحمانه آماده نابود کردن رقیب است، همه باید برای جنگ مجهز باشند. ولی عجالتاً از پرداختن به این مسائل که خارج از موضوع مناظره‌ای است که شما مرا به آن دعوت کرده‌اید، صرف نظر می‌کنیم.

می‌پردازم به نکته دیگری که، به نظر من، اساس نفرت مشترک ما از جنگ است، و آن اینکه چاره‌ای نداریم جز اینکه از جنگ متنفر باشیم. ما صلح خواهیم زیرا طبیعت ارگانیک ما می‌خواهد که چنین باشیم. بنابراین، برای یافتن دلایلی در توجیه نظرمان با مشکلی مواجه نیستیم.

ولی این نکته نیازمند توضیح است. آنگونه که من می‌بینم، تکامل فرهنگ بشر

(که می دانم بعضی کسان ترجیح می دهند نام آنرا تمدن بگذارند) از روزگاران دیرین، از پیش از دورانی که حافظه بشر یاری می کند، در جریان بوده است. ما، از طرفی، بهترین عناصر در ساخت و سرشت خویش و، از طرف دیگر، بسیاری از عوامل رنج و محنت بشری را مدیون همین پدیداریم. منشأ و علل آن ناشناخته و نتیجه اش نامعلوم است، ولی برخی از ویژگیهای آن باسانی قابل تشخیص است... دگرگونیهای روانی ملازم با این تغییر فرهنگی بسیار چشمگیر است و انکارپذیر نیست و عبارت است از طرد تدریجی هدفهای غریزی و کاستن از واکنشهای ناشی از غرایز. احساسهایی که روزگاری باعث سرور و شغف نیاکان ما می شد، امروز یا از نظر ما درخور اعتنا نیست یا حتی تحمل ناپذیر است. دگرگونیهایی که در آرمانهای اخلاقی و ذوقی ما روی داده، مآلاً علل ارگانیک داشته است.

از جهت روانی، دو فقره از مهمترین پدیدارهای فرهنگی یکی نیرومندتر شدن قوه عقل بوده که بر حیات غریزی مامسلط است، و دیگری درون گرایی سائقه پر خاشجویی با همه فایده ها و خطرهای مترتب بر آن. جنگ بدون تردید ضد خوی و حالت روانی است که رشد فرهنگ به ما تحمیل کرده است و، بنابراین، بناچار سبب خشم و بیزاری ما می شود و نزد مان یکسره تحمل ناپذیر است. این امر در ما صلح خواهان نه تنها وازنش عقلی و عاطفی، بلکه حساسیتی مزاجی به شدیدترین وجه آن پدید می آورد. رسواییهای ناشی از جنگ که زشتی آنها باید با معیارهای زیبایی شناسی سنجیده شود، در این وازنش و بیزاری همانقدر مهم است که فجایع جنگ.

چقدر باید صبر کنیم تا بقیه آدمیان نیز صلح خواه شوند؟ به هیچ وجه نمی توان گفت. ولی شاید این امید آرزویی موهوم نباشد که این دو عامل - یکی خلق و خوی فرهنگی آدمی و دیگری ترس بجا از وضع جنگهای آینده - بزودی سبب پایان جنگ شوند. متتها نمی توان حدس زد که این مقصود از چه شاهراهها و کوره راههایی حاصل خواهد شد. فعلاً می توانیم مطمئن باشیم که هر چه به رشد فرهنگ کمک کند، بر ضد جنگ نیز عمل خواهد کرد...

فرهنگ سیاسی*

فرهنگ سیاسی که در آن، پای آرمانها و هنجارهای عملیاتی نظام سیاسی هر دو در میان است، هم شامل نگرشهای ذهنی و احساسات می‌شود و هم نمادهای عینی و مرامها که مجموعاً بر رفتار سیاسی حاکمند و به‌فرایند سیاسی ساخت و سامان می‌دهند. ملتها عموماً هم دارای فرهنگ سیاسی خواصند و هم فرهنگ سیاسی توده‌ای، به‌علاوه فرهنگهای فرعی یا خرده‌فرهنگهایی که از تفاوت‌های منطقه‌ای و شغلی و طبقاتی و قومی و غیر آن سرچشمه می‌گیرند.

نظریه‌پردازان سیاسی کلاسیک، از افلاطون و ارسطو تا متسکیو و روسو و توک‌ویل، همه به‌اهمیت رسوم و سنتها و آداب و اخلاق و اعمال دینی از جهت تبیین تفاوت‌های سیاسی آگاه بودند. اما صورت‌بندی مفهوم فرهنگ سیاسی هنوز تا پس از جنگ جهانی دوم به‌انجام نرسیده بود که سه جریان فکری با هم جمع شدند: نخست، پیشرفتهای به‌دست‌آمده در مردم‌شناسی، مستضمن نظریه‌های روانی-فرهنگی؛ دوم، نوآوریهای حاصله در تکنولوژی نمونه‌پژوهی^۱ که امکان داد تفاوت‌های نگرشی صورت‌گرفته پیدا کنند؛ و سوم، ظهور مطالعات ناحیه‌ای که در عین جهانی کردن علوم اجتماعی، از توجه به تفاوت‌های فرهنگی نیز غفلت نمی‌کرد. مفهوم فرهنگ یکی از نیرومندترین مفاهیم در علوم اجتماعی است، و پذیرش آن، بررسی رفتار سیاسی را از پیچ‌وبن دگرگون ساخت. دیگر، برخلاف گذشته، بنا نیست افراد و جوامع را انبوهی از آراء و عقاید تلقی کنیم، بلکه می‌توانیم دارای الگوهای منسجم و مبتنی بر بعضی ویژگیهای انسانی قابل تشخیص از حیث روانی

* Lucian W. Pye, «Political Culture,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 712-713.

1. sample survey

بدانیم و تحلیل کنیم. بدین ترتیب، علوم سیاسی قادر به بهره‌برداری از پیشرفتهای محصول روانشناسی و مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌شود.

فرهنگ سیاسی عمدتاً در نتیجه تأثیر بررسی مهم و ماندگار آمند و وربا، فرهنگ مدنی^۱، مفهومی مستقر و جاافتاده شد. آمند پیشتر با نوشتن مقالهٔ پربار «نظامهای سیاسی تطبیقی»^۲ باعث تحریک علاقه به این مفهوم شده بود. در آن مقاله آمده بود: «بستر هر نظام سیاسی، الگوی خاصی از جهت‌گیری به‌سوی کنش سیاسی است.» مفهوم فرهنگ سیاسی بزودی وسیعاً پذیرفته شد؛ ولی در این مدت تفاوت‌های معتنا، چه از حیث روش و چه به لحاظ مسائل مورد توجه، در بررسی آن وجود داشته است. استفاده از نمونه‌پژوهیهای دقیق از فرهنگ مدنی آمند و وربا منشا گرفت و در کتاب دیگر ایشان، دیداری مجدد از فرهنگ مدنی^۳، تکرار شد، و از آن زمان تاکنون در بسیاری آثار مهم ادامه داشته است. دومین روش رایج، فرایندهای اجتماعی شدن را بیشتر مورد توجه قرار داده است که هم در شکل‌گیری و هم در انتقال فرهنگهای سیاسی اهمیت تعیین‌کننده داشته‌اند. در سومین روش، به‌سببهای تاریخی توجه می‌شود، با تأکید ویژه بر تداومها و دگرگونیها در فرایند مدرن‌سازی. و سرانجام موردپژوهیهاست^۴ که عموماً با مسائل مهم نظری یا سیاست‌گذاری سروکار دارد، مانند اینکه تا کجا می‌توان با سیاست‌گذاریهای عمدی یا از طریق عملیات نهادهای مشخص، از قبیل رسانه‌های جمعی، فرهنگها را تغییر داد.

گرچه قدر محاسن روشهای مختلف بیش از پیش دانسته است و از روشها و مفاهیم تند و افراطی به‌طور محسوس اعراض می‌شود، هیچ کاهشی در مناظره‌های پرحرارت دربارهٔ مفهوم فرهنگ سیاسی به‌چشم نمی‌خورد. احتمالاً بنیادی‌ترین این مناظرات بر سر تبیین دگرگونی سیاسی با عنایت به دوام و پایداری فرهنگها بوده است. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، فرهنگ سیاسی مفهومی برخاسته از محافظه‌کاری و حتی ارتجاع تلقی می‌شد و منفور بود. بعضی عقیده داشتند که مائوتسه‌تونگ و فیدل کاسترو و دیگر رهبران انقلابی با موفقیت تفکر توده‌ها را در کشورهای خود تغییر داده‌اند و، بنابراین، محدودیتهای فرضی فرهنگ صرفاً نمایندهٔ قیادت طبقات فئودال و

1. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston, 1963).

2. G. A. Almond, «Comparative Political Systems,» *Journal of Politics* 18, No. 1 [August 1956]: 391-409.

3. G. A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture Revisited* (Boston, 1986).

4. case studies

بورژواست که با انقلاب خرد و متلاشی خواهد شد. اما رفته رفته تا اواسط دهه ۱۹۸۰ آشکار شد که ادعاهای کمونیستها که می گفتند «انسانهایی نوین» به وجود آورده اند عمده تاً ظاهرسازیهای تبلیغاتی است، و مردم در تمام کشورهای سوسیالیستی رویهمرفته مانند گذشته همان فرهنگهای ملی خویش را به ظهور می رسانند. همچنین هرچه از دهه ۱۹۶۰ دورتر می شویم، درک بیشتری پدید می آید از اینکه اغتشاشهای آن دهه در امریکا که با جنگ ویتنام و نهضت حقوق مدنی مرتبط بود، نه مبین دگرگونیهای انقلابی در فرهنگ سیاسی امریکا، بلکه نمودار به صحنه آمدن چیزی بود که سموئل هانتینگتن نام آن را «ناهماهنگیهای» عارض بر ذات «مرام امریکایی» گذاشته و همیشه به علت آرمانهای متعارض، حاوی تناقضها و بلا تکلیفیهایی بوده است.^۱

مسأله دگرگونی را نظریه پردازان طرفدار انتخاب عقلانی^۲ از نظرگاه ایده نولوژیک مقابل مطرح کرده اند. آنان مصرانه می گویند که منافع شخصی عموماً بر استعدادهای آمادگیهای فرهنگی می چربد. مثلاً سموئل پاپکین^۳ و رابرت بیتز^۴ نشان داده اند که، در کشورهای جهان سوم، روستاییان اگر عوامل مشوقه مثبت وجود داشته باشد، رفتار خویش را تغییر می دهند. از طرف دیگر، آرون ویلداوسکی^۵ استدلال کرده است که ترجیحاتی که اساس تصمیم قرار می گیرد محصول یادگیری فرهنگی است، و لذا تعبیر مردم از منافع شخصی در فرهنگ ریشه دارد.

استدلال به هواداری از انتخاب عقلانی رابطه نزدیک دارد با رأی کسانی که در نظریه فرهنگ سیاسی تردید می کنند و اهمیت ساختارها را در تعیین رفتار مورد تأکید قرار می دهند. به عقیده اهل مکتب «بازگرداندن دولت»، نگرشها و ارزشها اهمیت ندارند؛ آنچه در شکل دادن به توسعه ملی دارای اهمیت قطعی است، نهادهای اساسی دولت و جامعه است. اینگونه نهادها (و از جمله ساختارهای طبقاتی) هنجارهای حائز مقام نخست در تاریخند و به فرهنگها شکل می دهند. منتها جای تردید است که علیت تنها در یک جهت حرکت کند. رأی متین تر شاید

1. Samuel Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, Mass., 1981).

2. rational choice

3. Samuel Popkin, «Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Culture Theory of Preference Formation,» *American Political Science Review* 81, No. 1 [March 1987]: 3-21.

4. Robert Bates, *Rural Responses to Industrialization* (New Haven, Conn., 1976).

5. Aaron Wildavsky, *The Rational Peasant* (Berkeley, Calif., 1979).

این باشد که فرهنگ و ساختار رابطه متقابل نزدیک دارند و هریک در دیگری تأثیر می‌گذارد و محال است تعیین کرد که کدام مهمتر است.

علاقه به فرهنگ سیاسی تا اواخر دهه ۱۹۸۰ رفته‌رفته تجدید شد و به‌درجه شایان توجهی رسید. بحران دولتهای کمونیستی نه تنها باعث گمان‌ورزی در این زمینه شد که به‌چه دلایلی فرهنگهای ملی تحت حکومتهای مارکسیست-لنینیستی همگن و یکدست نشدند، بلکه سؤالهایی پیش آورد درباره امید نسبی به توسعه دموکراتیک در نظامهای قدرتمدار پیشین.

یکی از جهات دیگر تجدید علاقه به فرهنگ، تفاوت بارز الگوهای توسعه در کشورهای جهان سوم بود. اقتصاد کشورهای دارای سنن کنفوسیوسی که تازه گام در راه صنعت گسترده گذاشته‌اند با موفقیت چشمگیر قرین بوده است. در مقابل، سایر کشورهای کمتر توسعه‌یافته همچنان با رکود دست بگریباندند. این امر دانشمندان را به بررسی مجدد رابطه فرهنگ با توسعه اقتصادی برانگیخته است. کامیابیهای اقتصادی فوق‌العاده ژاپن همچنین موجب علاقه به نقش فرهنگ در جوامع پیشرفته صنعتی شده است. بررسی اقتصاد سیاسی که با تأکید بر تحلیل عقلانی سیاست‌گذاری آغاز شده بود، اخیراً به‌طور روزافزون بازگشته است به آن نوع مسائل مربوط به فرهنگ و جامعه که نخست مورد مطالعه ماکس وبر و امیل دورکم و تالکت پارسنز قرار گرفته بود. فرهنگ سیاسی همچنین به این دلیل نقش بزرگتری در بررسی کشورهای پیشرفته صنعتی به دست آورده است که، به قول رانلد اینگلهارت^۱، وقتی کشورها از ثروت و نعمت بیشتر بهره‌مند می‌شوند، مسائل مربوط به ارزشهای فرهنگی جای ضروریات اساسی زندگی را می‌گیرند و در سیاست محوریت پیدا می‌کنند.

در دهه ۱۹۹۰ شاهد ادامه علاقه به مداخلیت عوامل فرهنگی خواهیم بود، زیرا در برنامه‌های سیاسی در سراسر جهان تأکید بر حقوق بشر و حاکمیت قانون و گذر به دموکراسی^۲ خواهد بود. دانشمندان علوم سیاسی هرگاه پرسشهایی درباره نگرشها و ارزشهای اساسی سیاست دموکراتیک مطرح کنند، ناگزیر خواهند بود بازگردند به مسائل محوری که آمد و وربا در آغاز تحقیق منظم در فرهنگ سیاسی با آنها روبرو شدند.

1. Ronald Inglehart, *Changing Culture* (Princeton, N.J., 1989).

ملت چیست؟*

روز ۱۱ مارس ۱۸۸۲، ارنست رنان (۱۸۲۳-۹۲)، دانشمند و مورخ و زبان‌شناس و دین‌پژوه نامدار فرانسوی، در سوربن خطابه‌ای زیر عنوان این مقاله ایراد کرد که هنوز کلمات آن در مغزهای موافقان و مخالفان طنین‌انداز است و از آن زمان تاکنون تقریباً در هر پژوهش معتبری دربارهٔ مسئلهٔ ملت و ملیت و ملیت‌خواهی آرانی در تأیید یا رد آن ابراز شده است. متن این خطابه بعدها در مجموعهٔ گفتارهای رنان به چاپ رسید و خود وی در مقدمهٔ آن کتاب نوشت: «بخشی که در این مجلد برای آن بالاترین اهمیت را قائلم سخنرانی است به نام 'ملت چیست؟' که هر جزء آن را به دقت تمام سنجیده‌ام و به منزلهٔ مرامنامهٔ من در زمینهٔ امور انسانی است. امیدوارم هنوز پس از آنکه کشتی تمدن در نتیجهٔ ایهام و ازه‌های ملت و ملیت و نژاد به گل نشسته است، یاد این صفحات زنده باشد.» امروز که بعد از ظهور و سقوط انواع ایده‌نولوژی‌ها، مشکل ملیت نه تنها هنوز باقی است، بلکه همچنان در دلها شعله می‌کشد و در چهار گوشهٔ جهان - از پیشرفته‌ترین تا بدوی‌ترین - آتش تفرقه و ستیزه برمی‌انگیزد و آیندهٔ عالم را با دشوارترین پرسشها روبرو کرده است، ما نظر به اهمیت تاریخی گفتار رنان، بی‌مناسبت ندیدیم که، بدون هیچ داور، شاه‌بیت‌های آن را باز به نظر هم‌میهنان برسانیم.

ع. ف.

می‌خواهم مفهومی را با شما در میان بگذارم و تحلیل کنم که به ظاهر ساده و روشن می‌نماید اما به خطرناکترین سوء تفاهمها می‌انجامد... خطای بزرگی که

* Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une Nation?» *Discours et Conférences*, Paris: Calman-Lévy, 1887, pp. 277-310.

مردم روزگار ما مرتکب می‌شوند این است که ملت و نژاد را با هم اشتباه می‌کنند و حاکمیتی مشابه حاکمیت اقوام برای گروه‌های نژادی یا، به عبارت بهتر، گروه‌های زبانی قائلند. اجازه بدهید درباره این مسایل دشوار که حتی کوچکترین اشتباه و التباس معانی الفاظ در آنها خطاهای فاجعه‌بار بوجود می‌آورد دقیقتر سخن بگوییم، زیرا الفاظ پایه استدلال‌های ما را تشکیل می‌دهند...

از پایان امپراتوری روم یا، به تعبیر بهتر، از زمان اضمحلال امپراتوری شارلمانی، اروپای غربی به‌نظر می‌رسد به‌ملتهای مختلف منقسم شده باشد که گاهی برخی از آنها خواسته‌اند، بدون اینکه به‌نحو قطعی و پایدار به‌مقصود برسند، بر دیگران قیادت اعمال کنند. هدفی که شارل پنجم و لویی چهاردهم و ناپلئون اول نتوانستند به آن واصل شوند، احتمالاً هیچ‌کس دیگری در رسیدن به آن کامیاب نخواهد شد. تأسیس امپراتوریهای جدیدی مانند امپراتوری روم یا امپراتوری شارلمانی محال است. تقسیم اروپا آنچنان وسعتی یافته که هرگونه کوشش برای تسلط بر همگان، بی‌آنکه سرعت به‌ائتلاف بینجامد و ملت بلندپرواز را دوباره به‌حدود طبیعی خود بازگرداند، امکان‌پذیر نیست...

ملت به این معنا در تاریخ چیزی تازه است... ویژگی این ملتهای مختلف، جوش خوردن جمعیتی است که هر ملت از آن تشکیل می‌شود. هیچ چیزی شبیه این در ترکیه [عثمانی] وجود ندارد که ترک و اسلاو و یونانی و ارمنی و عرب و سوری و کرد امروز در آن همان‌قدر از یکدیگر متمایزند که روز اول تسخیر سرزمینشان بودند... اما حتی از قرن دهم [میلادی] ملاحظه می‌شود که همه ساکنان فرانسه، فرانسوی‌اند. از هوگ کاپه^۱ به‌بعد، اندیشه اختلاف نژاد از آثار نویسندگان و شاعران فرانسوی رخت برمی‌بندد. فرق میان نجبا و سرفها سخت محل تأکید است، ولی این به‌هیچ‌روی به‌معنای اختلاف نژاد نیست...

این قوانین بزرگ حاکم بر تاریخ اروپای غربی واضحتر خواهند شد اگر در مقابل رویدادهای اروپای شرقی گذاشته شوند. حتی با وجود تاج پادشاهی استفانوس قدیس، مجارها و اسلاوها هنوز امروز همان‌قدر از یکدیگر متمایزند که

۱. Hugues Capet (۹۹۶-۹۲۰ میلادی). پادشاه فرانسه از ۹۸۷ میلادی تا هنگام مرگ. (مترجم)

هشتصد سال پیش بودند. در بوهم، چکها و آلمانیها مانند آب و روغن از هم جدا مانده‌اند. سیاست ترکان [عثمانی] به منظور تفکیک ملیتها از یکدیگر بر حسب دین و مذهب و خیم‌ترین عواقب را در پی داشته و به‌ویزانی خاورمیانه انجامیده است، زیرا رکن اساسی هر ملتی این است که افراد آن باید نه تنها در بسیاری چیزها شریک باشند، بلکه همچنین بسیاری امور را فراموش کنند. هر فرانسوی لازم است [کشتار] شب عید بار تلمه و قتل عامهای قرن سیزدهم [میلادی] در جنوب را از یاد برده باشد. شمار خانواده‌هایی در فرانسه که بتوانند ثابت کنند نسبت آنها به فرانکها می‌رسد به ده هم بالغ نمی‌شود، و تازه دلایلی که بیاورند ناقص خواهد بود چون توالد و تناسل محصول آمیزش گروههای مختلط، هر تبارنامه‌ای را می‌تواند مخدوش کند...

برخی از دانشمندان علم سیاست بر این نظرند که ملت در مرتبه نخست حاصل کار دودمانی است که در قدیم سرزمینی را تسخیر کرده‌اند و توده مردم اول آن کشورگشایی را پذیرفته‌اند و سپس به‌نسیان سپرده‌اند... ولی آیا چنین قانونی علی‌الاطلاق معتبر و صحیح است؟ یقیناً نه. سویس و ایالات متحد امریکا بتدریج در نتیجه تراکم افزایشهای پیاپی پدید آمده‌اند و بنیادشان بر هیچ دودمانی [از فرمانروایان] نیست... بنابراین، باید تصدیق کرد که ملت می‌تواند بدون اصل دودمانی وجود داشته باشد، و حتی ملت‌هایی که به‌دست دودمانها تشکیل شده‌اند ممکن است بدون از دست دادن هویت خویش از یکدیگر جدا شوند. در برابر حقوق دودمانی، حق ملیت قد علم کرده است. ولی این حق را بر چه واقعیت مشخص و ملموسی می‌توان تأسیس کرد؟

۱) عده‌ای می‌گویند که اساس آنرا ممکن است نژاد قرار داد. تقسیمات ساختگی مولود گذشته‌های فتودالی و زناشوییهای شهریاران و شاهزادگان و کنگره‌های دیپلماتیک اکنون منسوخ است. آنچه استوار و دائمی است نژاد هر قوم است که حقی مشروع ایجاد می‌کند. بر طبق این نظریه، آلمانیها حق دارند اعضای پراکنده خانواده زرمین را پس بیاورند، ولو اعضا خود مایل به چنین انضمام و الحاقی نباشند. بدینگونه، حقی ابتدایی نظیر حق الاهی پادشاهان ایجاد می‌شود. ولی این استدلالی بسیار عقیم و نادرست است که غلبه آن تمدن اروپا را به‌ویزانی خواهد کشید...

اساس سیاست خویش را تحلیلهای نژادی قرار دادن به معنای پس‌ریزی آن بر توهمات و خیالهای پوچ است. والاترین کشورها - یعنی انگلستان و فرانسه و ایتالیا - همان کشورهایی هستند که خون در آنها از همه جا مخلوط‌تر است. آلمان هم از این قاعده مستثنا نیست... نژاد، به معنایی که ما مورخان می‌فهمیم، چیزی است که تاریخ آن را می‌سازد و برمی‌اندازد. نژادپژوهی از جهت تاریخ‌پژوهی دارای اهمیت بسیار است، اما در سیاست جایی ندارد... آیا آلمانیها که درفش نژادشناسی را چنین بلند برافراشته‌اند، نمی‌بینند که روزی اسلاوها ممکن است نام روستاهای ساکس^۱ و لوزاس^۲ را تحلیل کنند و به جستجوی نشانه‌های ساکنان قدیم آن نواحی بروند که مدتهاست مرده‌اند، و از آلمانیها بخواهند که در مورد کشتار و برده کردن نیاکانشان در عهد اوتوی اول و دوم و سوم [امپراتوران مقدس روم و شاهان آلمان از ۹۳۶ تا ۱۰۰۲ میلادی] حساب پس بدهند؟ پس برای همه ما بهتر است که بدانیم چگونه فراموش کنیم.

(۲) آنچه درباره نژاد گفتیم درباره زبان نیز متساوياً صادق است. زبان ممکن است ما را به اتحاد فراخواند، ولی مجبور به این کار نمی‌کند... زبانها در طول تاریخ شکل می‌گیرند، و این امر کمتر اطلاعی به ما درباره اهل هر زبان می‌دهد. به هر تقدیر، هنگامی که پای سرنوشت گروهی در میان است که می‌خواهیم به آن دست اتحاد دهیم و با هم زندگی کنیم یا بمیریم، زبان نباید آزادی انسانی ما را سلب کند... کسانی هستند که هوای آزادی را که در اردوی پهناور بشریت می‌توان استنشاق کرد ترک می‌گویند تا خویششان را در گروهک هموطنان محبوس کنند. هیچ چیز برای روح و ذهن بدتر یا به حال تمدن دردسرافزین‌تر از این نیست. ما نباید این اصل اساسی را رها کنیم که آدمی پیش از آنکه در محدوده فلان زبان محبوس شود یا فردی از افراد فلان نژاد باشد یا پیروی از فلان فرهنگ را پیشه کند، موجودی خردمند و اخلاقی است. بالاتر از فرهنگ فرانسوی یا آلمانی یا ایتالیایی، فرهنگ انسانی است. به بزرگان عصر رنسانس بنگرید که نه فرانسوی بودند، نه ایتالیایی، نه

۱. (به آلمانی زاکسن) سرزمینی در شمال غربی آلمان که مرکز عمده آن لایپزیک است. (مترجم)

۲. (به آلمانی لایو زیتس) ناحیه‌ای در خاور آلمان و جنوب غربی لهستان که مردمش تبار اسلاو دارند و تا اوایل قرن نوزدهم بخشی از ساکس بود. (مترجم)

آلمانی، بلکه با الفتی که با روح عهد باستان داشتند، راز پرورش حقیقی روح و ذهن آدمی را یافته بودند و خویششان را از صمیم دل وقف آن می‌کردند - و چه خوب عمل می‌کردند!

۳) دین نیز بنیاد کافی برای تأسیس ملتهای امروزی فراهم نمی‌کند... می‌توان کاتولیک یا پروتستان یا یهودی یا اهل مذهب شک و تعطیل (لادری) بود و در عین حال فرانسوی یا انگلیسی یا آلمانی. دین و مذهب امری فردی شده است و به وجدان هر کسی مربوط می‌شود...

۴) اشتراک منافع و مصالح به یقین پیوندی محکم میان آدمیان برقرار می‌کند. ولی آیا منافع و مصالح برای ایجاد ملت کافی است؟ به عقیده من، نیست. اشتراک منافع معاهدات تجاری به وجود می‌آورد. ملیت، از این گذشته، امری عاطفی است؛ در آن واحد هم تن است و هم جان. تشکیل اتحادیه گمرکی، میهن ایجاد نمی‌کند.

۵) جغرافیا، یا به قول معروف، مرزهای طبیعی محققاً سهمی شایان توجه در تقسیم کشورها دارند... ولی آیا همداستان با بعضی کسان می‌توان گفت که چون مرزهای هر ملت روی نقشه رقم می‌خورند، ملت حق دارد رأساً داورى کند و تصمیم بگیرد که چه چیزی برای کامل کردن خطوط پیرامونش ضروری است و باید به فلان کوه یا رودی برسد که از پیش خود برای آن کیفیتی خاص قائل است؟ من نظریه‌ای از این خودسرانه‌تر و مصیبت‌بارتر سراغ ندارم. هر تجاوز و خشونتى را می‌توان با آن موجه جلوه داد. می‌توان از دلایل استراتژیک سخن گفت. البته هیچ چیزی مطلق و بی‌قید و شرط نیست و باید بعضی ضرورتها را پذیرفت. ولی کار نباید به افراط بکشد، وگرنه همه کس مدعى چیزی خواهد شد که از لحاظ استراتژیک به سود اوست و، در نتیجه، جنگی پایان‌ناپذیر در خواهد گرفت...

ملت یعنی روح، یعنی اصلی روحی و معنوی... وجود آن مساوی وجود همبستگی بزرگ زاینده احساس فداکاریهاست: فداکاریهایی که در گذشته شده است و شخص باز هم آماده است در آینده بکند. وجود ملت، مستلزم وجود نوعی گذشته است، ولی اکنون نیز از برکت واقعیتی ملموس تجدید می‌شود: واقعیت قبول و رضا که مظهر بارز آن، تمایل به ادامه زندگی مشترک است. صرف وجود ملت به معنای رأی روزانه همگان به ادامه هستی آن است، همان‌گونه که وجود فرد مساوی با

خواست دائم وی به ادامه زندگی است. من خوب می دانم که این امر آنچنان مانند حق الهی دارای جنبه متافیزیکی نیست و از لحاظ خشونت به پای حق ادعایی تاریخی نمی رسد... ما مجردات متافیزیکی و الهی را از پهنه سیاست بیرون رانده ایم. اکنون چه چیز باقی است؟ انسان و خواستها و نیازهایش باقی است. به من خرده خواهید گرفت که تجزیه و مآلاً فرو ریختن ملتها پیامد طرز تفکر کسانی است که موجودات انداموار کهنه و تابع اراده مردمانی اغلب نابخرد را می ستایند. البته پیداست که در این گونه امور، درباره اصول نباید مبالغه کرد. چنین اصولی را فقط می توان به نحو بسیار کلی بکار برد. اراده و خواست آدمی تغییر می کند؛ ولی چیست که در این دنیا تغییر نکند؟ ملتها ازلی و ابدی نیستند. آغازی داشته اند و انجामी خواهند داشت. احتمالاً کنفدراسیون اروپا جانشینشان خواهد شد. اما این قانونی نیست که در سده ای که در آن به سر می بریم حکمفرما باشد. در حال حاضر، وجود ملتها نیکو و بلکه ضروری است. وجودشان ضامن آزادی است که اگر جهان یک قانون و یک فرمانروا داشت، از دست می رفت...

ناسیونالیسم چیست؟*

۱. واژه «ناسیونالیسم»^۱ را می‌توان دست‌کم به پنج معنای مختلف تعریف کرد:
۱. گونه‌ای احساس وفاداری به ملتی خاص (یعنی قسمی میهن‌پرستی)^۲.
۲. در مورد ملی و سیاست، تمایل به رعایت منافع ملت خویش بتهنایی، بویژه در حالتی که پای رقابت با منافع ملت‌های دیگر در میان باشد.
۳. اهمیت اساسی دادن به صفات ویژه هر ملت و، بنابراین
۴. قول به لزوم حفظ فرهنگ ملی.
۵. اعتقاد به این نظریه در سیاست و مردم‌شناسی که نوع بشر بطبع متقسم به ملت‌هاست، و بعضی ملاک‌های معین برای تشخیص هر ملت و افراد آن وجود دارد، و هر ملتی حق دارد از خودش حکومتی مستقل داشته باشد، و دولتها تنها به این

* Stanley I. Benn, «Nationalism», *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1967.

۱. واژه فرانسé «ناسیونالیسم» (یا به انگلیسی «نشنالیزم») از ترکیب صفت «ناسیونال» (یا «نشنال») به معنای «ملی» (از «ناسیون» = ملت) + پسوند «ایسم» ساخته شده است. در فارسی آن را ملی‌گرایی و ملیت‌گرایی و ملت‌پرستی و ملت‌خواهی و امثال آن ترجمه کرده‌اند. ولی بعضی معتقدند همه این ترجمه‌ها غلط است چون ملت مساوی «ناسیون» (یا «نیشن») نیست و بانی این اشتباه مترجمان زمان مشروطه ما بوده‌اند، و ملت در عربی و در زبان ما در قدیم به معنای دین و کیش و شریعت و آیین یا مردمانی تابع یک کیش و آیین بوده است، و از این گذشته، این لفظ در زبانهای فعلی غربی به معنای کشور نیز هست که مفهوم حاکمیت دولتی در آن مستتر است (چنانکه مثلاً به جای سازمان ملل متحد می‌بایست گفته شود سازمان کشورهای متحد). ورود به این بحث در اینجا بی‌مورد است زیرا کل این مقاله مربوط به این موضوع است. فقط تذکر می‌دهیم که این قبیل ابهامها در اصل کلمه «ناسیون» نیز وجود دارد و بسیاری دعوایها از همین مایه می‌گیرد. (مترجم)

شرط مشروعیت دارند که مطابق این اصل تشکیل شده باشند، و سرانجام اینکه جهان از جهت سیاسی فقط به این شرط سازمان صحیح پیدا می کند که هر ملتی یک دولت داشته باشد و هر دولتی منحصرأ از تمامی یک ملت تشکیل شود.

ماهیت و ملاکهای ملیت

اصول و نظریه های متعلق به اقسام ۴ و ۵، از اواخر سده هجدهم رواج پیدا کردند. البته، بدون شک، تعلق خاطر شخص به ملت خویش و اعتقاد به اینکه، مثلاً، انگلیسیها جملگی ملتی انگلیسی تشکیل می دهند، سابقه ای بس درازتر از این دارد. آدمیان همیشه چنین تعلق خاطری به نوعی «گروه خودی»^۱ - اعم از ایل و قبیله و شهر و ملت - داشته اند و، مطابق با آن، احساس کرده اند که هر که از خودشان نیست بیگانه است (و احیاناً در او به چشم عناد و دشمنی نگریسته اند). ولی باید دید ویژگی ملتها چیست و چه چیز آنها را از اقسام دیگر گروهها ممتاز می کند.

تعریف ملت بر حسب دولت. ایده نولوگ انقلابی فرانسوی، آبه سی یس، در ۱۷۸۹ نوشت: ملت «اتحادیه ای از افرادی است که یک قانون بر آنان حکومت کند و یک مجمع قانونگذاری نماینده ایشان باشد». پس بنا به این تصور، وحدت و هویت ملت فرع بر تشکیلات سیاسی است، و دولت تقدم منطقی بر ملت دارد. نظر سی یس مطابقت داشت با اصل قرار دادن فرد یا جزء تجزیه ناپذیر در تلقی پدیدۀ گروه، و این اعتقاد که لاک یکی از شارحان و مدافعان نوعی آن بشمار می رفت، از خصوصیات بیشتر نظریه های اجتماعی در نهضت روشنگری در قرن هجدهم بود. متفکران و نویسندگانی مانند دیدرو و کندورسه بر این نظر بودند که باید فرض کرد افراد با تأسیس نظام سیاسی موافقت، زیرا (و از این حیث) که چنین کاری به نفع فردی و جمعی آنان است. منفعت یا مصلحت همگانی که بدینگونه بوجود می آید، پایه و دلیل مکلف بودن به حفظ نظام مذکور و دفاع از آن است و دولت، به عنوان موضوع این منفعت، بخصوص مورد وفاداری قرار می گیرد. کسانی که در چنین منفعت مشترکی سهیم باشند، قوم^۲ یا ملتی واحد تشکیل می دهند. مؤید این نظر

دربارهٔ ملیت، استعمال مترادف دو واژهٔ «تابعیت»^۱ و «ملیت» در بسیاری موارد در کلام متداول روزانه است. (روزگاری این حکم در مورد مصطلحات حقوقی نیز صدق می‌کرد، ولی اکنون بسیاری از دولتها میان حقوق و تکالیف ناشی از تابعیت و ملیت فرق می‌گذارند). اگر بخواهیم بین تابعیت و ملیت تمیز بگذاریم، این کار را عمدتاً بدین وسیله انجام می‌دهیم که تابعیت را به امور سیاسی و وضع حقوقی محدود می‌کنیم، و در تعیین ملیت، ملاک‌هایی بکار می‌بریم مانند محل تولد و پدر و مادر و زبان و سنت فرهنگی.

تعریف ملت بر حسب زبان و فرهنگ. تصور ملیت به معنای زبان و فرهنگ، در اواخر قرن هجدهم و عمدتاً به وسیلهٔ آثار برخی از متفکران و نویسندگان آلمانی همچون هردر^۲ و نوالیس^۳ و اشلایر ماخر^۴ و فیشته^۵ و به عنوان رکنی از ارکان ایدهٔ نولوژی ناسیونالیستی، صورت بیان یافت و بسط و تفصیل پیدا کرد. انقلابگران فرانسوی معتقد بودند که ملت گروهی از افراد است که همه تابع یک نظام سیاسی باشند. اما آلمانیها بر این نظر بودند که خداوند و طبیعت ملت‌ها را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند، و هر ملت دارای خصلت ویژه‌ای است که با زبان مشترک آن ملت ارتباط نزدیک دارد، و چون زبان حامل سنت‌هاست و احساسات و نمادها و پیوندهای عاطفی و اسطوره‌ها را انتقال می‌دهد، پس سهم بودن در هر زبان بومی به معنای سهم بردن از فرهنگی مشترک است. به نوشتهٔ اشلایر ماخر: «هر زبانی مساوی با طرز فکر مخصوصی است، و آنچه به یک زبان اندیشیده می‌شود هرگز ممکن نیست همان‌طور به زبان دیگری تکرار گردد.» این تصور از ملیت کم‌کم با نظریه‌ای متافیزیکی پیوستگی پیدا کرد که پیروان آن عقیده داشتند هر ملتی مظهر روح یا معنای کلی^۶ دیگری است که آن نیز به نوبهٔ خویش جلوه‌ای از جمال حق است، و

1. citizenship

۲. J.G. Herder (۱۸۰۳-۱۷۴۴). فیلسوف و ادیب آلمانی (مترجم)

۳. Novalis (نام اصلی: Friedrich von Hardenberg ۱۸۰۱-۱۷۷۲). شاعر آلمانی. (مترجم)

۴. F.E.D. Schleiermacher (۱۸۳۴-۱۷۶۸). فیلسوف و متکلم آلمانی. (مترجم)

۵. J.G. Fichte (۱۸۱۴-۱۷۶۲). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

گوناگونی ملتها تنوع هستی را انعکاس می دهد، و هر ملتی به سهم خود به پیشرفت نوع بشر کمک می کند، و، از این رو، افراد ملت اخلاقاً مکلف به حفظ و پرورش ملتند. از اینجا بود که ناسیونالیستهای فرهنگی آلمان، در ابراز واکنش به آیین جهان میهنی^۱ Aufklärung (یا نهضت روشنگری در آن سرزمین) که به فرانسه تمایل داشت، با وجود جنبه ناسیونالیستی افکارشان، همچنان به ملتها در منظر عام بشریت می نگریستند و معتقد بودند که هر ملتی باید سهم خویش را در سرگذشت پرفراز و نشیب آدمیزاد ادا کند.

این دسته از متفکران و نویسندگان عقیده داشتند که وجود ملت وابسته به تصمیم یا وقوف افراد آن نیست؛ افراد نمی توانند تصمیم به عدم عضویت در ملت خویش بگیرند، زیرا وجود ملت است که به آگاهی ایشان شکل می دهد؛ ملت آلمان به این جهت هستی طبیعی یافته است که کسانی که بنا به سنن آلمانی بار آمده اند ذاتاً با انگلیسیها یا فرانسویها تفاوت دارند. بنابراین، یک آلمانی که بخواهد میمون وار، فی المثل، از فرانسویان تقلید کند، مانع شکوفندگی ذات و سرشت خویش می شود و باید به آنچه، از جهت او، چیزی ساختگی و درجه دوم است، قناعت کند.

تعریف ملت بر حسب میراث مشترک. تصور ملیت به معنای زبان و فرهنگ، در ۱۸۸۲ در خطابه مشهوری به نام «ملت چیست؟» سخت مورد تردید ارنست رنان قرار گرفت. رنان می گفت خطاست که کسی ملتها را با گروههای قومی یا زبانی اشتباه کند. اصل و ریشه مشترک نژادی یا زبان یا دین یا منافع اقتصادی مشترک یا حقایق جغرافیایی، برای تشکیل ملت کفایت نمی کند. ملت‌هایی هستند، مانند سویسیها، که در اینگونه ویژگیها شریک نیستند، و برخی گروههای زبانی وجود دارند، مانند اقوام انگلیسی زبان، که دارای چنین خصوصیات هستند ولی ملت واحد تشکیل نمی دهند. رنان معتقد بود که آنچه سبب تشکیل ملت می شود در مرتبه نخست داشتن تاریخ مشترک است، بویژه تاریخ رنجها و دردها، یعنی گنجینه‌ای مشترک از خاطره‌هایی که مایه همدلی و افتخار باشد. ولی او در عین حال عقیده داشت که مهم است پاره‌ای از چیزها فراموش شوند، زیرا تا زخمهای دیرین

التیام نیابند، حس سهیم بودن در یک سنت مشترک قهرمانی پدید نخواهد آمد. بنابراین، دومین شرط وجود ملیت، خواست و اراده با هم زیستن و زنده نگاه داشتن میراث مشترک است. به گفته رنان: «[دو] شرط ضروری پدید آمدن یک قوم این است که [مردم] متفقاً کارهای بزرگ کرده باشند و بخواهند باز هم دست به چنین کارها بزنند... صرف وجود ملت... به منزله [جواب مثبت] به یک همه‌پرسی روزانه است.»

ولی حتی به فرض اهمیت اینکه شخص خویشان را همبسته با سستی مشترک در حیات ملت بداند، باز جای تردید است که تعبیر مجازی خاطرات مشترک، چندان تأثیری در روشن کردن این امر داشته باشد که آنچه به سنت ملی وحدت و مداومت می‌دهد، چیست. خاطره از جهت خودشناسی و هویت فردی مهم است، اما افراد به این معنا نمی‌توانند به خاطر بیاورند که پیش از تولد آنان چه روی داده است. همچنین نیاکان قهرمانشان لازم نیست رابطه تکوینی با ایشان داشته باشند. یک فرانسوی فقط به معنای مجازی می‌تواند ادعا کند که ژاندارک جدۀ او بوده است، و تنها به این دلیل می‌داند چه کسی را نیای خود بنامد که از پیش شریک در سنن ملی بوده است. هر موقعیتی نیازمند نوع دیگری وفاداری است، و نیاکانی که شخص ایشان را از آن خود می‌داند ممکن است، بر وفق موقع، تفاوت کنند. یک امریکایی یهودی آلمانی تبار ممکن است گاهی خویشان را با جفرسن^۱، گاهی با یهودای مکابه^۲ و گاهی با فردریک کبیر^۳ همبسته ببیند. وانگهی، افراد ممکن است به صرف اینکه با هم در فلان واقعه حضور داشته‌اند در خاطره‌ای شریک باشند، اما داشتن تاریخ مشترک تنها به این نیست که همه همان وقایع تاریخی را بدانند؛ به این است که خویشان را با نمادهای تاریخی واحد همبسته ببینند و پیش خود به هنرنماییهای واحد بنازند و از اهانت‌های واحد احساس خشم کنند.

۱. Thomas Jefferson (۱۷۴۳-۱۸۲۶). سومین رئیس‌جمهوری امریکا و یکی از بانیان قانون اساسی آن کشور. (مترجم)

۲. Judas Maccabaeus «ناجی و سردار جنگی و شجاع یهود متولد در حدود ۲۰۰ ق.م. و مقتول در سال ۱۶۰ ق.م. ... در ادبیات و نوشته‌های تعدادی نویسندگان غربی... نمونه شجاعت و رشادت معرفی شده است.» (گفت‌نامه دهخدا). (مترجم)

۳. پادشاه پروس از ۱۷۴۰ تا ۱۷۸۶ و بانی حقیقی قدرت نظامی آلمان. (مترجم)

یک فرانسوی ممکن است همانقدر که درباره ژاندارک می داند راجع به فردریک کبیر نیز بداند؛ اما به این جهت فرانسوی است که ژاندارک مال اوست و فردریک مال دیگران. پس ملت جایی وجود دارد که گروهی از افراد بدینگونه به مجموعه ای از نمادهای مشترک علاقه داشته باشند، و خویشان را همگروه و سهم در نگرشی همانند نسبت به آن نمادها بدانند، و احساسی از وفاداری و غمخواری به یکدیگر داشته باشند که نخواهند آن را شامل حال دیگران کنند. البته از لحاظ زبان و دین و قیافه نیز ممکن است ویژگیهایی باشد که تعیین کند چه کسانی باید بدین اوصاف شناخته شوند و اهمیت هریک از آنها احیاناً به اختلاف موقعیت، مختلف است.

موقعیت ملت بر حسب سرزمین. یکی از ویژگیهای ملیت که مایه امتیاز آن از بیشتر اقسام دیگر بستگی گروهی می شود، رابطه ملت با سرزمین است. اگر گروهی از لحاظ سرزمین بستگی خاصی نداشته باشد، دلیلی نیست که از آن پس فرقه یا خانواده یا طبقه اجتماعی خوانده نشود. پس چنین به نظر می رسد که تصور موطن یکی از ذاتیات تصور ملت است. فرد برآستی جهان وطن، متعلق به جای خاصی نیست. این امر روشن می کند که میان دو مفهوم ملت و دولت نسبت نزدیک وجود دارد، چرا که پایه دولت نیز سرزمین است و دولت کسانی را که متعلق به آن نباشند تنها تحت شرایطی که رأساً تعیین می کند به خود راه می دهد.

در مواقعی که تاریخ منطقه ای حکایت از تعارض میان گروههای مذهبی یا زبانی یا نژادی کند، و هر گروهی در سرزمینی خاص متمرکز باشد، افراد هر گروه خویشان را گروهی جدا و دارای تاریخی مرتبط با آن سرزمین و مشعر بر تفوق یا تحمل سختیها خواهند دانست. ویژگیهایی که هر گروه را از گروههای اطراف متمایز کند، ویژگیهای مردم متعلق به آن سرزمین تلقی خواهد شد، ولو خارج از آن منطقه نیز چنین مردمی پیدا شوند. می توان انتظار داشت که هر گروهی از این قبیل که از قدرت محروم باشد، آرزوی استقلال در دل بهرورد و بخواهد شرطهای بهره مندی از قدرت و اعتبار در سرزمین خویش را رأساً تعیین کند. هر گروه ملی ممکن است هویت خویش و افراد خود را در گرو خصوصیات متعدد بداند. اینکه، در هر مورد، کدام خصوصیت محور ملیت قرار بگیرد وابسته به این است که گروه از

چه طریقی دارای خود آگاهی شده باشد. اغلب اوقات، ملاک گروه برای اینکه بگوید مظلوم واقع شده، همان خصوصیت خواهد بود؛ و همچنین ادعا خواهد شد که موطن گروه ستم دیده همان سرزمینی است که امروز گروه مورد بحث در آن چیرگی دارد یا، تا جایی که خاطرات مشترک نشان می دهد، روزگاری در گذشته چیره بوده است.

تعریف ملت بر حسب هدف مشترک. با اینهمه، چون ناسیونالیسم غالباً یکی از صورتهای اعتراض است، مفهوم ملت که با آن گروه خورده است احتمالاً نه تنها به بر شمردن صفات مثبت گروه خودی، بلکه همانقدر به تعیین «گروه بیگانه»^۱ هدف تعرض نیز بستگی دارد. مثلاً، در قرن بیستم، ناسیونالیستهای آفریقا و آسیا سخت به این متکی بوده اند که استعمارگری سفیدپوستان را رد کنند و بخواهند با ایشان برابر دانسته شوند. ولی این امر فی نفسه برای تشکیل ملت کافی نیست، زیرا اگرچه اینگونه احساسات همه جا در آفریقای سیاه دیده می شود، فقط عده قلیلی از آفریقاییان خویشتن را ملتی واحد می دانند و آرزو دارند در یک دولت همه با هم وحدت پیدا کنند. در حقیقت، ناسیونالیسم ممکن است مقدم بر ملت وجود داشته باشد اگر به معنای آرزوی گروهی از خواص یا نخبگان دارای تربیت اروپایی برای حصول استقلال در سرزمینی تلقی شود که حدود و ثغور آن را یکی از امپراتورها با توجه به جهات اداری و اجرایی تعیین کرده است، نه هیچ گونه سنت بومی یا علاقه نمادی. ناسیونالیستهای کشوری مانند غنا باید پس از تبدیل مستعمره پیشین به دولتی جدید، تازه دست به کار ایجاد ملت شوند. وجود دولت ممکن است همانقدر از جهت ایجاد ملت اهمیت داشته باشد که وجود ملت برای ایجاد دولت. گواه صحت این ادعا توفیق ایالات متحد آمریکا و اتحاد شوروی است.^۲ امپراتوری اتریش-هنگری به این سبب از هم پاشید که در ایجاد ملتی واحد شکست خورد.

حق تعیین سرنوشت ملی

نظریه ناسیونالیستی در تاریخ معاصر از دو سرچشمه توأم برمی خیزد: یکی تصور

1. out-group

۲. این مقاله پیش از تحولات اخیر شوروی و فروپاشی نظام مرکزی آن کشور نوشته شده است. (مترجم)

فرانسیویان از حاکمیت مردم^۱، و دیگری ناسیونالیسم رمانتیکهای آلمان که شالوده آن مردم‌شناسی بود. دانشمندان علم سیاست در سده هجدهم، حاکمیت را به جای پادشاه، از آن مردم معرفی کردند و بدین وسیله به مردم حق دادند که رأساً نوع حکومت خویش را تعیین کنند. این کار متضمن هیچ خطری برای نظام موجود کشورها نبود، و در فرانسه و انگلستان که ملت به وجود خویش آگاه بود و حدود و ثغور آن کمابیش با مرزهای جافانده کشور مطابقت داشت و دولت از پیش نماد ملیت بود، باعث هیچ گونه ادغام طلبی^۲ نشد. ولی در آلمان و ایتالیا، ملیت از مرزها سرریز شد. سخن بر سر این بود که اگر مردم حاکمیت دارند و، بنابراین، می‌توانند نظام سیاسی دلخواه خویش را برگزینند، و بعلاوه اگر «مردم» باید، صرف‌نظر از وضع موجود کشورها، بر حسب ملیت تعریف شوند، پس خواست و اراده ملی برای نیل به وحدت و استقلال فی حد ذاته موجه است، ولو باعث تجزیه کشورهای موجود و بهم خوردن مشروعیت خاندانهای سلطنتی شود و جوازی قرار بگیرد برای تجاوزات رهایی‌بخش ملی کشوری به کشور دیگر. ناسیونالیست ایتالیایی جوزپه مائسینی در بیان این قضیه راه افراط پیمود و گفت معتقد است خداوند مقدر کرده است که هر ملتی در درون مرزهای طبیعی خویش از وحدت و استقلال سیاسی برخوردار باشد. جان استوارت میل در کتاب حکومت انتخابی^۳، به پیروی از خوی معتدل خویش، نظری ملایم‌تر ابراز داشت و نوشت:

هر جا که احساس ملیت کمابیش بشدت موجود باشد، می‌توان فرض را بر [لزوم] وحدت جمیع افراد آن ملیت تحت یک حکومت و [تأسیس] حکومتی جدا و مخصوص به ایشان قرار داد. معنای این سخن جز این نیست که بگوییم مردم تحت حکومت شایسته است خود مسأله حکومت را فیصله دهند. اگر هر بخشی از نوع بشر در تعیین این امر آزاد نباشد که می‌خواهد به کدام جمع از آدمیان پیوندد، دیگر معلوم نیست مخیر به چه کاری خواهد بود.

1. popular sovereignty

۲. Irredentism (از ایتالیایی irredenta = آزاد نشده). نظریه کسانی که می‌خواهند سرزمینهایی که کشورشان از آنها معروم شده یا مردم آنها رابطه قومی و نژادی نزدیک با کشور ایشان دارند، در خاک آن ادغام شوند. (مترجم)

۳. J. S. Mill, *Representative Government* (1861) این کتاب به قلم آقای علی رامین به فارسی ترجمه شده است. (مترجم)

با اینهمه، مفهوم حق تعیین سرنوشت فردی یا جمعی متضمن بسیاری مشکلات بزرگ است. تصور دولت به عنوان تشکیلاتی مسلط بر همه افراد در درون مرزهای کشور، با تصور محق دانستن هرکس به اینکه مخیر در وفادار ماندن به آن است، منافات دارد. البته هرکس حق دارد در این امر منشأ اثر باشد که می خواهد چه کسی و چگونه بر او حکومت کند. ولی این به معنای حق مشارکت در جریان اخذ پاره‌ای تصمیمهای قانونی است که در آن وجود چارچوب سیاسی مسلم گرفته می شود، نه به معنای اینکه هرکس به دلخواه می تواند هرگونه که خواست رفتار کند. مشکل حق جمعی نیز کمتر از این نیست. در عمل، هیچ حدی از تجزیه و جدایی ممکن نیست هرکسی را در منطقه‌ای مانند بالکان در کشور دلخواه او قرار دهد.

اما مسأله اساسی تر، فیصله دادن به این نکته است که، از جهت حق تعیین سرنوشت، گروه ملی عبارت از چیست. همانگونه که دیروز کنگوینها حق تعیین سرنوشت را از کاتانگا سلب کردند، امروز باز به نام وحدت ملی، ناسیونالیستهای غنا این حق را از آشانیهها سلب می کنند. اگر آلمانیها ادعا کنند که همه مردم آلمانی زبان افراد ملت آلمانند و، بنابراین، باید جزء آلمان باشند، آیا، بر مبنای حق تعیین سرنوشت ملی، برای افراد باصطلاح آلمانی در خارج، اختیاری در این زمینه باقی می ماند؟ و اگر اعتراض کنند، به عنوان افراد آلمانی معترض شده اند یا غیر آلمانی؟ اگر آلمانی، آیا این امر با حق تعیین سرنوشت جمیع مردم آلمان منافات نخواهد داشت؟ پیداست که اگر بنا باشد بر حسب ملاکهای عینی، مانند زبان، درباره ملیت داوری شود، اصل حق تعیین سرنوشت ملی، صرف نظر از تمایلات خرده گروه^۱ ذی ربط، مؤید سیاستهای گسترشی ادغام طلبانه خواهد بود، زیرا فرض بر این است که برای ابراز خواست و اراده، بخش بزرگتر مبنای محکمتری از بخش کوچکتر است. ولی اگر قرار باشد ملیت بر پایه ملاکهای ذهنی، مانند اراده زیستن تحت یک حکومت، مورد قضاوت واقع شود، اینکه خرده گروه مزبور امتناع ورزیده بظاهر خود دلیلی کافی بر این خواهد بود که بگوییم بخشی از آن ملت نبوده

است. به همین سان، باز ممکن است اقلیتی مخالف در درون آن خرده گروه مدعی هویت ملی جداگانه‌ای شود و هکذا الی آخر. اگر کسی ملاکهای ذهنی برای حق تعیین سرنوشت گروه را بپذیرد، دیگر دلیلی برای خودداری از تعمیم آنها برای حق تعیین سرنوشت فردی وجود نخواهد داشت.

ملاکهای عینی اغلب با آسانی قابل اعمال در موارد واقعی نیستند، ولی اصولی روشن برای تأسیس دولت به نحو درست بدست می‌دهند. با این حال، نظریه‌ای که اصحاب آن فرد را اصل قرار می‌دهند و معتقدند که پایهٔ تکالیف سیاسی رضایت و قبول فردی است، مؤید آن ملاکها نیست. اصل [رضایت و قبول] نقش خود را در تاریخ ناسیونالیسم به انجام رسانیده است. کانت معتقد بود که اصل اختیار و خودآیینی^۱ اخلاقی مستلزم این است که آدمیان از جهت تعلق به ملکوت غایات^۲ و از این جهت که خود برای خویشتن قانون می‌گذارند، تکلیف سیاسی را نیز خود بر عهدهٔ خویش بگذارند، و سیادت و اقتدار باید از ارادهٔ عام^۳ به نحوی که در قوانین منعکس است نشأت بگیرد و تابع آن باشد. اما ناسیونالیستهایی مانند دانشمند آلمانی اقتصاد سیاسی، ادام مولر^۴، در استدلال کانت دست بردند بدین نحو که گفتند فرد با ملت یکی است، و روح ملی [یا قومی] (Volksgeist) جلوهٔ حقیقی‌تر ارادهٔ دائمی فرد است تا هرگونه ترجیح و تمایل فردی. بدین سان، ارادهٔ عام که، به نظر روسو و کانت، خود آیینی اخلاقی فرد را با اقتدار و سیادت سیاسی سازگار می‌کرد، به وسیله‌ای بدل شد برای ادعای اینکه تصمیم فردی وقتی مخالف روح ملی باشد، بی‌ربط و بدون موضوعیت است.

با اینهمه، ناسیونالیسم در اوایل قرن نوزدهم به نیات آزادیخواهانه و انسانی

۱. autonomy. به عقیدهٔ کانت، تنها آن دستور یا قاعده‌ای ارزش اخلاقی دارد که منشأ آن ارادهٔ آزاد آدمی باشد و انسان به حکم فطرت سلیم آن را برای خویش مقرر کرده باشد. بنابراین، خودآیینی اراده فقط هنگامی حاصل می‌شود که اراده تابع قانون وضع شده از طرف خود، یعنی امر مطلق، باشد، به تفکیک از تبعیت آن از قوانین یا هدفهای مقرر شده از خارج. (مترجم)

۲. Kingdom of ends. در فلسفهٔ کانت، نظام دربرگیرندهٔ موجودات متعلقی که خود فی‌نفسه غایتند (نه وسیله) و غایاتی که این موجودات می‌توانند برای خویش قرار دهند مشروط بر آنکه به کرامت چنین موجودی، خواه در دیگران و خواه در خودشان، احترام بگذارند. هر موجود متعلقی از آن حیث که فی‌نفسه غایت است، باید خویشتن را واضح قانون حاکم بر ملکوت غایات بداند. (مترجم)

3. general will

4. Adam H. Müller (1779-1829)

آراسته بود. فیشته و ماتسینی بر این نظر بودند که تا ملتی به صورت یک دولت مستقل و دارای حق حاکمیت وحدت پیدا نکند، افراد آن چون در چشم دیگران از شأن برابر و احترام برخوردار نیستند، در نظر خودشان نیز از کرامت و عزت نفس کافی بهره‌مند نخواهند بود. زیبایی متقاعدکننده ناسیونالیسم در آفریقا و آسیا عمدتاً ناشی از همین فکر است. سیه‌چرگانی که زیر بار سفیدپوستان نمی‌روند، احساس می‌کنند که از جهت عزت نفس خودشان هم که شده، باید حاکمانی به رنگ و از سنخ خویش داشته باشند که با آنان همبسته باشند، و سران دیگر دولتهای دارای حق حاکمیت، ایشان را پایین‌تر از خود ندانند.

ولی همینکه وحدت و استقلال بدست می‌آید، همان تردید اخلاقی که ناسیونالیسم را پدید آورده و احیاناً بزرگترین دلیل موجه آن بوده، باسانی به گونه‌ای جسارت و پرخاشجویی و خودپسندی ملی بدل می‌شود، همانند آنچه شارل مورا^۱ در فرانسه آن‌را «ناسیونالیسم تمام‌عیار»^۲ خواند و در وصف آن نوشت که عبارت است از: «تعقیب صرف سیاستهای ملی و حفظ مطلق تمامیت و افزایش تدریجی قدرت ملی». دولت تک‌ملیتی^۳، دیگر در افق وسیعتر بشریت لحاظ نمی‌شود و اکنون توجیهی جز وجود خودش لازم ندارد. ناسیونالیسم با این رنگ و بو بدون تردید مخالف اصول عقلی است و از سخنوریهای متکی به نماد «خون و خاک» به شوق می‌آید، و گرچه از نظر مورخ و جامعه‌شناس اهمیت عظیم دارد، باطل است به چشمی نگریسته شود که گویی سزاوار نقد و سنجش جدی عقلی است.

۱. Charles Maurras (۱۸۶۸-۱۹۵۲). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

انقلاب چیست؟*

انقلاب جریان ذاتاً سیاسی پیکار و دگرگونی است. سلاحهای ویژه پیکار انقلابی سلاحهایی سیاسی است؛ ابزارهای ویژه دگرگون‌سازی انقلابی نیز ابزارهایی سیاسی است. اما نه هدفهای انقلابگران منحصرأ یا عمدتاً سیاسی است و نه نتایج بالفعل جریان انقلاب. انقلاب ماهیتاً به معنای کوشش برای تغییر شرایط هستی اجتماعی و بنیاد کردن نظامی بدیل یا جانشین در جامعه است. بنابراین، انقلاب هرگز صرفاً مساوی با قرار گرفتن یک گروه حاکم به جای دیگری^۱، یا تغییر نظام حکومتی بتهایی نیست. انقلاب عموماً به معنای «دگرگون‌سازی همه‌جانبه و بنیادی سازمان سیاسی و ساخت اجتماعی و مالکیت اقتصادی و تغییر اسطوره غالب و فائق درباره نظم اجتماعی و، بنابراین، حاکی از گسستگی و نکشی عمده در تداوم تحولات است»^۲.

چیزی که ماهیت اساساً سیاسی انقلاب را آشکار می‌کند این واقعیت است که هم آغاز و هم انجام آن نوعاً سیاسی است. انقلاب معمولاً با بحران سیاسی آغاز می‌شود و با سامان سیاسی به پایان می‌رسد.

* Heinz Lubasz, «What Is Revolution?»

۱. به نظر پروفیسور برنتن، انقلاب ماهیتاً عبارت است از «آوردن گروهی متصدی اداره سرزمینی دارای موجودیت سیاسی به جای گروهی دیگر به نحو خشن و ناگهانی» و با استفاده از قهر و زور «به نوعی... حقه‌پازی». ر.ک.

Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, rev. ed. (New York: 1952), p. 2.

2. Sigmund Neumann, «The International Civil War,» *World Politics*, I (1948-49), pp. 333-350.

انقلاب با بحران در دستگاه دولت و حمله آشکار به رژیم آغاز می شود. ممکن است با اعتصابات گسترده یا تظاهرات عظیم یا بلوا یا قیام مسلحانه شعله ور شود. اما اینگونه کارها فقط هنگامی و تنها تا جایی ممکن است فعالیت انقلابی تلقی شوند و باعث انقلاب به معنای اخص گردند که به منظور نوآوریهای بنیادی صورت گیرند و، بنابراین، بخشی از یورش سیاسی باشند. همین خصلت بوضوح سیاسی فعالیتهاست که، مثلاً، انقلاب ۱۶۴۰-۱۶۶۰ انگلستان را از جنگ داخلی محض، و انقلاب امریکا را از طفیان صرف، متمایز می کند. وقتی می گوئیم انقلاب با بحران سیاسی آغاز می شود، غرض این نیست که انکار کنیم انقلاب محصول بسیاری اقسام دگرگونیهای عمیق و درازمدت و گسترده است، یعنی دگرگونی مناسبات اجتماعی و اوضاع و احوال اقتصادی و اندیشه ها و برخوردها و روابط خارجی هر کشور. ولی حتی دگرگونیهای بسیار چشمگیر و مختل کننده ممکن است مدتها و شاید به مدت نامحدود در افکار و روابط خارجی ادامه داشته باشند بی آنکه به انقلاب بینجامند. متها اگر اینگونه دگرگونیها بنا باشد انقلاب ایجاد کنند، باید موجب بحرانی وخیم در پیکر سیاسی کشور شوند. علتهای درازمدت و کوتاه مدت این بحران ممکن است به اختلاف موارد، مختلف باشند؛ اما مسأله اساسی همیشه این است که چه کسی قرار است حاکم شود و چگونه حکومت کند. صرف نظر از اینکه انقلابها را نهایتاً ثمره پیکارهای طبقاتی یا تغییر مناسبات و شرایط اقتصادی یا اندیشه های مخرب یا توطئه یا انتظارات اجابت نشده تلقی کنیم، این حقیقت همچنان به جای خود هست که شعله ور شدن آتش انقلاب رویدادی اساساً سیاسی است.

همین طور، وقتی می گوئیم جریان انقلاب با سامان گیری سیاسی به پایان می رسد، منظورمان انکار این نکته نیست که انقلاب پیامدهای پایدار دارد، یا قائل شدن به اینکه پس از سامان گیری، انقلاب کار دیگری ندارد و دگرگونی و تعارض تمام می شود. انقلاب موجب نیروها و نهادهایی - اعم از اقتصادی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و دیپلماتیک - می شود که مدتها پس از پایان دوره پریشانیها و آشوبهای شدید نیز باز به عمل ادامه می دهند. اما چیزی که باید به آن توجه داشت گسستگی یا نکشی است که میان دوره آشوبها و دوره بعدی تحولات کمابیش بایات و بی وقفه، یا بین آشوب انقلابی و تغییر شکل مداوم، یا میان انقلاب

و رژیم مولود آن، حاصل می‌شود. مقصود ما از «سامان‌گیری انقلاب» همین نکث یا گسستگی است، یعنی نقطه‌ای که در آن، رژیم گذشته بازمی‌گردد (چنانکه در انگلستان در ۱۶۶۰، یا در فرانسه در ۱۸۱۵، بازگشت) یا رژیم جدید مظفر و مستقر و برکنار از خطر، زمام امور را در دست می‌گیرد (همانگونه که در انگلستان در ۱۶۸۹، یا در روسیه در ۱۹۲۱، در دست گرفت). انقلاب با پیروزی یا شکست جنبش انقلابی به پایان می‌رسد؛ ولی در هر دو صورت به پایان می‌رسد؛ و به هر حال همان‌طور که با رویدادی ماهیتاً سیاسی آغاز شده است، با رویدادی ماهیتاً سیاسی نیز به پایان می‌رسد.

مسیر انقلاب در عمل، مسیر پیکاری طولانی است که شورشیان در آن از سلاحهایی که از زرادخانه قدرت دولت وام می‌گیرند — یعنی سلاحهای سیاسی — استفاده می‌کنند. راست است که نیروهای مسلح در چنین مواقع نقشی غالباً مهم و گاهی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند. ولی باید متوجه بود که کاربرد نیروی نظامی در انقلاب، کاربردی ذاتاً سیاسی به معنای اعم است. وقتی یک دولت امروزی که مدعی حق انحصاری استفاده از قدرت سازمان‌یافته نظامی است ارتش خود را به مقابله با مردم شورشی می‌فرستد، و وقتی شورشیان هرگونه سلاحی را که به‌دستشان برسد به‌سوی حکومت خویش می‌گیرند، نیروی مسلح نیز صرفاً یکی دیگر از وسایل رسیدن به هدفهای سیاسی می‌شود. حقیقت این است که استفاده از قدرت نظامی تنها یکی از جنبه‌های جریان انقلاب است، و لااقل در تاریخ معاصر اروپا حتی جنبه فائق نیز نبوده است.^۱ در هر انقلابی در تاریخ معاصر اروپا، یورش آغازین و اساس تشکیلات انقلابی و وسایل ویژه پیکار همیشه عمدتاً و به معنای اخص سیاسی بوده است.

در مبارزات انقلابی، اجمالاً سه مرحله می‌توان تشخیص داد که غالباً با یکدیگر تداخل می‌کنند و ممزوج می‌شوند: نخست، یورش آغازین به حکومت؛ دوم، حکومت رژیم انقلابی؛ و سوم، دفاع رژیم انقلابی از خود — چه مقرون به موفقیت و چه مقرون به شکست — در برابر نیروهای ضد انقلابی داخلی یا بیگانه. مرحله اول معمولاً دوره مخالفت‌های روزافزون — چه از نظر شدت و چه از

۱. در کتاب زیر، به نقش عامل نظامی توجه خاصی شده است:

Chalmers A. Johnson, *Revolution and the Social System* (Stanford: 1964).

لحاظ وسعت - با دستگاه موجود است که به حمله علنی به حکومت می انجامد. سه رکن واجب هر جنبش انقلابی - یعنی رهبری و سازمان و برنامه - در این مرحله پدیدار می شوند. شورشیان موفق به مخالفت مؤثر با قدرت سازمان یافته دولت - یعنی تشکیلات حکومتی و پلیس و ارتش و غیر آن - نخواهند شد مگر خود نیز سازمان پیدا کنند و رهبران مقتدر و مؤثر داشته باشند و برنامه‌ای کمابیش جامع و منسجم و برخوردار از جاذبه کافی برای جلب پشتیبانی گسترده از هدفها و آمال خویش. البته غرض این نیست که شورشیان یکباره یا صریحاً به منظور انقلاب کردن، خود بخود سازمان پیدا می کنند. بعکس معمولاً گروه شورشی، گروهی بوده که از پیش برای رسیدن به مقاصد سیاسی سازمان پیدا کرده و، دست کم در مرحله اولیه، اساس رهبری و قانون سازمانی لازم را برای مخالفت با رژیم فراهم آورده است. دو انقلاب ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ انگلستان را گروه‌های پارلمانی برپا کردند. انقلاب کبیر فرانسه در قرن هجدهم را ناخواسته نجایی برآه انداختند که در «پارلمانها»^۱ [در ولایات] خواستار دعوت مجمع سیاسی دیگری، یعنی مجلس عمومی طبقاتی^۲، بودند. انقلاب روسیه بیشتر به صورت انفجار خلقی خودانگیخته‌ای آغاز شد، ولی در آنجا نیز گروه‌های سازمان یافته - یعنی دوما^۳ و شوراهای کارگری و گروه‌های سوسیالیستی مخفی - عملاً نقش تعیین کننده داشتند.

وقتی مخالفت‌های عمومی گسترده با بحران شدید در پیکر سیاسی کشور مقارنه پیدا کرد، نتیجه معمولاً طغیان است. اما اگر گروهی سازمان یافته و برخوردار از رهبری خوب و دارای برنامه‌ای منسجم و مردم پسند به منظور ایجاد تغییرات منظم نیز وجود داشته باشد و به طور فعال سر به شورش بردارد، نتیجه احتمالاً انقلاب خواهد بود.

۱. «در تاریخ فرانسه، هریک از دادگاه‌های عمده‌ای که قبل از انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه وجود داشت... در ابتدا پارلمان پاریس تنها محکمه عالی کشور بود، ولی بعد در ولایات فرانسه هم ۱۲ پارلمان دیگر تأسیس شد... این پارلمانها علاوه بر کارهای قضایی، دارای بعضی اختیارات سیاسی نیز بودند، و قوانینی که پادشاه وضع می کرد تا در پارلمان پاریس به ثبت نمی رسید قابل اجرا نبود... در سال ۱۷۸۹... مجلس طبقاتی تشکیل شد که مقدمه انقلاب فرانسه بود و بعد از آن پارلمانها دیگر به صورت گذشته تشکیل نگردیدند.» دایره المعارف فارسی. (مترجم)

2. Estates General

۳. Duma. مجمع قانونگذاری در روسیه تزاری که عمدتاً به صورت هیأت مشاوران تزار انجام وظیفه می کرد. (مترجم)

فرق میان انقلاب و طغیان، فرقی پراهمیت است، و این دو گرچه با یکدیگر بی ارتباط نیستند، از بعضی جهات حساس با هم تفاوت دارند. طغیان - خواه از ناحیه دسته‌های متشکل باشد و خواه توده‌های سازمان‌نیافته - مخالفت علنی با پاره‌ای قوانین، با شیوه‌ها یا افراد خاص است و هدف از آن، ایجاد تغییرات مشخص و محدود. طغیانگران می‌خواهند با عوض کردن متصدیان حکومت به شرایط تحمل‌ناپذیر خاصی پایان دهند، نه با تغییر دستگاه مسلط، و خواستشان رسیدگی به شکایتهای معین است، نه دگرگون‌سازی منظم اساس کل نظام موجود. حتی طغیانهای مسلحانه ممکن است متضمن حرکتی منظم‌تر و بنیادی‌تر از حمله به افراد مختلفی مانند زمینداران یا کارفرمایان یا مأموران مالیاتی یا محترکان یا کارکنان جزء دولت نباشد که طغیانگران ایشان را مسؤول بدبختیهای خود می‌دانند. طغیان هنگامی به انقلاب مبدل می‌گردد که به جای تغییرات معین و محدود، تغییرات عمومی و بنیادی مطالبه شود، و قدرت حاکم خود مسؤول شرایط موجود دانسته شود، و عناصر طغیانگر پراکنده به یکدیگر بپیوندند و نیروی انقلابی کمابیش متحدی تشکیل دهند. شروع انقلاب کبیر فرانسه بوضوح نشان می‌دهد که همه این جریانها چگونه شروع می‌شوند. نجبا و طبقه متوسط و توده‌های شهرنشین و روستاییان هرکدام جداگانه طغیان کردند ولی بعد همه به یکدیگر پیوستند و جنبشی انقلابی براه انداختند. حکومت لویی شانزدهم رفته رفته هدف عمده انتقاد و عیب‌جویی قرار گرفت، و درخواستهای متفرق و مختلف برای اصلاحات مشخص کم‌کم مبدل به مطالبه تغییرات اساسی در پیکر سیاسی کشور - یعنی نظام اجتماعی مبتنی بر آزادی و برابری و امنیت شخصی و ملکی و حکومت قانون - شد. حمله‌های تدریجی به حکومت به منظور تغییر قانون اساسی و دگرگون‌سازی اساس سلسله شرایط مورد اعتراض، طغیان محض را به انقلاب تمام‌عیار تبدیل کرد. سؤال و جواب مشهوری که بین شاه و یکی از درباریان صورت گرفت، بخوبی نشان می‌دهد که دست کم یکی از آنان به تفاوت طغیان با انقلاب پی برده بود. وقتی سقوط باستیل به دربار سلطنتی در ورسای گزارش شد، لویی شانزدهم از دوک دولاروشفوکو لیسانکور^۱ پرسید: «آیا این طغیان است؟» دوک پاسخ داد: «نه، اعلیحضرتا، انقلاب است.»

۱. Duke de la Rochefoucauld - Liancourt (۱۸۲۷-۱۷۴۷). از رجال نوعدوست فرانسه در

زمان انقلاب. (مترجم)

اگر یورش آغازین به رژیم قدیم با توفیق قرین شود، در پی آن حکومتی کمابیش انقلابی خواهد آمد. اینکه حکومت جدید تا چه اندازه و در چه جهتی از ابزارهای پیکار و دگرگون‌سازی که اکنون در اختیار دارد استفاده کند، وابسته به عوامل بسیار متعدد مانند برنامه‌ها و افراد و شدت و ضعف مخالفت با آن و فعالیت‌های دیگر گروه‌های طرفدار دگرگون‌سازی و جز اینهاست. در این مجمل درباره ماهیت انقلاب، تحلیل این متغیرها یا بررسی راه‌های بسیار گوناگون استفاده از ابزارهای انقلابی، مقدور نیست. همین قدر یادآور می‌شویم که سلاح‌هایی که رژیم انقلابی نوعاً بکار می‌برد درست همان سلاح‌هایی است که خود دولت مدعی حق انحصاری استفاده از آنهاست، یعنی قوانین و فرمانها و احکام اجرایی و پلیس و زندان و محاکمه و اعدام و ارعاب و مصادره و نفی بلد و تبعید و امثال اینها که فهرستشان را می‌توان باز هم ادامه داد. رژیم انقلابی را می‌توان، نه حکومت، بلکه ضد حکومتی تصور کرد که نوعاً از تمامی ابزارهایی که معمولاً در اختیار دولت است، استفاده می‌کند.

یکی از این ابزارها دیکتاتوری است. باید متوجه بود که دیکتاتوری یکی از صور حکمرانی نیست که به انقلاب یا «توتالیتریزم» اختصاص داشته باشد. دیکتاتوری نهادی بسیار قدیمی است که در دوره جمهوری در روم باستان به منظور برخورد با اوضاع اضطراری ابداع شد و، بنابراین، در آغاز، تدبیری موقت بود. دیکتاتوری انقلابی نیز مانند «دیکتاتوری قانونی» که در زمان جنگ در دموکراسیهای قرن بیستم تأسیس می‌شود، معمولاً به زعم بانیان آن وسیله‌ای موقت و تصمیمی اضطراری است برای «جمع‌وجور کردن» کشور در دوره بحران و برداشتن عاجل‌ترین گام‌های لازم به منظور اعمال مدیریت و اقدام به بسیج و پیکار و اصلاح. معروفترین اینگونه دیکتاتوریه‌های انقلابی، دیکتاتوری کرام‌ول و روبسپیر و لنین است که اولی در اثر بی‌حالی و بی‌رمقی از میان رفت، دومی بزور سرنگون شد، و سومی باقی ماند. دیکتاتوری لنین پس از اینکه سه سال جنگ و مبارزه با ضد انقلاب را از سر گذرانید، به ابزار دائمی حکمرانی مبدل شد و بی‌آنکه لزوماً انقلابی باشد، محققاً بسیار مستبدانه بود. هرچه دیکتاتوری بیشتر به یکی از خصوصیات دائمی روسیه مبدل شد، دیگر کمتر چیزی درباره‌ی اینکه تدبیری موقتی است

به گوش رسید، هرچند این افسانه همچنان حفظ و ترویج می‌شد که دیکتاتوری موجود، دیکتاتوری پرولتاریای پیروزمند بر طبقات ضد انقلابی شکست خورده است، نه دیکتاتوری فرمانروایان بر فرمانبرداران. دیکتاتوری شوروی بدون شک مولود انقلاب بود، اما به این جهت نمی‌شد گفت که نیم قرن بعد باز هم دیکتاتوری انقلابی است.

آخرین مرحله انقلاب، دفاع از رژیم انقلابی است که باید یا به پیروزی یا شکست رژیم بینجامد، و عبارت از تعارض میان نیروهای انقلابی و مخالفان آنها، اعم از داخلی یا خارجی، است. طرفداران و متحدان رژیم قدیم ممکن است در صدد برآیند که حکومت انقلابی را براندازند و کسانی را که در گذشته از قدرت و امتیاز بهره می‌بردند دوباره بر سر کار بیاورند و بخواهند نظام قدیم را یا به طور کامل یا به صورت تغییر یافته بازگردانند. مبارزه برای حصول این مقصود ممکن است، چنانکه در اواخر دهه ۱۶۵۰ در انگلستان پیش آمد، کاملاً ملایم باشد یا، همان طور که در اواسط دهه ۱۷۹۰ در فرانسه و در فاصله ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۱ در روسیه دیده شد، به جنگهای داخلی و خارجی منجر شود. در اینجا نیز، مانند مرحله اول، نقش نیروهای مسلح ممکن است بسیار مهم و خطیر باشد. معمولاً در این مرحله، رژیم انقلابی نیروی نظامی معتناهی در اختیار دارد، ولی هنوز ممکن است در نتیجه مخلوطی از مقابله با نیروهای ضد انقلابی داخلی و مداخله مسلحانه خارجی، «از بیرون» شکست بخورد. همچنین ممکن است قربانی کودتا «از درون» شود، بدین معنا که یکی از افراد یا سرداران خود رژیم اقدام به برانداختن آن کنند. گواه این امر، کودتاهای ضد انقلابی ناپلئون سوم است. و سرانجام — امانه در درجه آخر اهمیت — اینکه انقلاب ممکن است صرفاً به سبب بی جنبشی یا بی بهرگی از پشتیبانی مردم، فروپاشد و، چنانکه در ایام چارلز دوم در ۱۶۶۰ در انگلستان روی داد، نظام گذشته بدون جنگ و خونریزی بازگردد.

با پایان گرفتن این مرحله، خود انقلاب نیز تمام می‌شود و در پی آن، دوره‌ای از ثبات و آرامش داخلی نسبی فرا می‌رسد. پس انقلاب هنگامی آغاز شد که قدرت سیاسی انحصاری دولت در بوته آزمون قرار گرفت و شکست خورد، و هنگامی به پایان رسید که همان قدرت دوباره — به دست رژیم قدیم یا جدید — استقرار

یافت.^۱ برخلاف جریانهای بسی‌پایان تعارضات و تغییرات اجتماعی، انقلاب جریانی پایان‌پذیر و موقت است. آنچه گاهی «انقلاب دائم» نامیده می‌شود، در واقع جریان تغییرات مستمر زیر نظر حکومت است که براندازی رژیم موجود - یعنی یکی از بخشهای اصلی و ذاتی انقلاب به معنای اخص - به‌طور چشمگیری از آن غایب است. البته نمی‌خواهیم انکار کنیم که جریان ایجاد تغییر از بالا پدیدار سیاسی بسیار مهمی است. اینگونه تغییر مستقیماً به‌دست خود حکومت طرح‌ریزی و اجرا می‌شود و از جهات مهم و پر معنا غیر از جریان دگرگونیهای اجتماعی بدون دخالت مستقیم حکومت است. ولی برای اینکه موضوع روشن باشد، باید توجه داشت که دخالت مستقیم حکومت در هیچ جنبه‌ای از حیات اجتماعی، هر قدر هم پویا و پرتحرک، هرگز مساوی با انقلاب نیست.

پرسشی که اکنون پیش می‌آید این است که آیا نظام اجتماعی جانشین یا بدیلی که استقرار آن، هدف جنبش انقلابی بوده، با برقراری رژیم زائیده انقلاب بواقع از نظر سیاسی تأسیس می‌شود؟ اگر جنبش انقلابی شکست بخورد، نظام پیش‌بینی‌شده جانشین (و طرفداران اصلی آن) ممکن است نخست در موج حرکت‌های ضد انقلابی و ارتجاعی و ارباب، یکسره منکوب شوند. ولی جنبش مذکور غالباً تا حدی و به‌صورت‌های دیگر در نظامی که عاقبت به‌دست رژیم بازگشته تأسیس می‌شود، رخنه می‌کند. چنین به‌نظر می‌رسد که انقلاب هرچند ممکن است شکست بخورد، اگر لااقل پیروزی موقتی پیدا کرده باشد، آنچه به‌هر حال ریسته، دیگر پنبه‌شدنی نیست. هواخواهان آن ممکن است سرکار نمانند، اما به‌وسایل دیگر و احیاناً در انقلاب‌های بعدی، باز برای ایجاد تغییراتی که به‌نظرشان واجب بوده است، پافشاری و سرسختی خواهند ورزید. ولی اگر جنبش انقلابی به‌پیروزی برسد، چه خواهد شد؟ در هر انقلاب بزرگی با مشارکت توده‌های عظیم مردم، همیشه بیش از یک شق بدیل پیش‌بینی می‌شود و بیش از یک

1. Peter Amann, «Revolution: A Redefinition,» *Political Science Quarterly*, 77 (1962), pp. 36-53.

نویسنده این مقاله می‌گوید: «انقلاب، بنا به‌تعریف من، هنگامی حاکم است که قدرت انحصاری دولت به‌طور مؤثر در یوته آزمون قرار گیرد، و تا هنگامی که این قدرت انحصاری دوباره مستقر نشود، انقلاب ادامه دارد.»

گروه شورشی وجود دارد و بیش از یک برنامه انقلابی هست. در جریان آشوبها، یکی از آنها ممکن است چیرگی پیدا کند. ولی پایان انقلاب معمولاً به معنای شکست همه به استثنای یکی از آنهاست. بنابراین، از نظر مردم به طور مجموع، حتی پیروزی انقلاب هرگز کامل نیست، زیرا علاوه بر شکست نظام قدیم، مستلزم شکست تمام شقوق بدیل دیگر نیز هست. پیروزی کرامول، هرچند موقت، نه تنها به معنای شکست سلطنت‌طلبان، بلکه مساوی با شکست جناح تندرو نهضت انقلابی نیز بود. پیروزی لنین نه فقط به تزاریسم پایان داد، بلکه شق دموکراسی را نیز از صحنه حذف کرد.

پس رژیم مولود انقلاب هیچ‌گاه جامعه نو و بهتری را که بنا بوده تأسیس کند، به طور کامل متحقق نمی‌سازد. اینکه هر انقلاب معین تا چه پایه موفقیت داشته و تا چه حد ممکن است پیشرفت محسوب شود، هرگز نباید مطلقاً مورد داوری قرار گیرد، بلکه باید بر این مبنا درباره آن قضاوت کرد که چه چیزها واقعاً امکان‌پذیر بوده است و جامعه جدید در مقایسه با جامعه پیشین چگونه است. هرچه باشد، پس از همه حرفها، نباید از یاد برد که انقلاب بیش از آنکه زائیده دلبستگیهای نظری به جامعه‌ای آرمانی و در حد کمال مطلوب باشد، محصول نیاز مبرم به یافتن شقی قابل دوام به جای شرایطی است که احساس می‌شده از حد تحمل در گذشته است.

دموکراسی*

اخیراً به نظر می‌رسد دموکراسی پیروزی تاریخساز بر شقوق دیگر حکومت کسب کرده است. تقریباً همه کس، از چپ و راست و میانه، مدعی پیروی از اصول دموکراسی است. همه اقسام رژیمهای سیاسی در سراسر جهان نام خود را دموکراسی می‌گذارند، هرچند میان گفتار و کردار ممکن است تفاوت‌های عظیم باشد. چنین می‌نماید که دموکراسی هاله‌ای از مشروعیت به حیات سیاسی کنونی می‌دهد. قواعد و قوانین و سیاستها و تصمیمها وقتی «دموکراتیک» باشند، موجه به نظر می‌آیند. در گذشته، همیشه چنین نبوده است. اکثریت بزرگ متفکران سیاسی از یونان باستان تا امروز، بسیار به دیدۀ عیبجویی به نظریه و عمل دموکراسی نگریسته‌اند. التزام همگانی به دموکراسی پدیده‌ای بسیار اخیر است.

مدارک و اسناد کمتر چیزی درباره دموکراسی از یونان باستان تا اروپا و امریکای شمالی در سده هجدهم نشان می‌دهند. روی آوردن گسترده به دموکراسی به عنوان صورت شایسته‌ای برای سامان دادن به حیات سیاسی، کمتر از صد سال سابقه دارد. بعلاوه، گرچه ممکن است امروز بسیاری از دولتها دموکراتیک باشند، ولی تاریخ نهادهای سیاسی آنها شکنندگی و آسیب‌پذیری ترتیبات دموکراتیک را آشکار می‌کند. گواه دشواری فوق‌العاده ایجاد و حفظ تشکلهای دموکراتیک،

* David Held, «Democracy», in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to the Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 220–224.

[دیوید هلد استاد سیاست و جامعه‌شناسی در دانشگاه آزاد (The Open University) انگلستان است. (مترجم)]

شکوفندگی فاشیسم و نازیسم در قرن بیستم در اروپاست. دموکراسی در جریان پیکارهای شدید اجتماعی تکامل یافته است و غالباً در این کشمکشها فدا می شود. این نوشته کوتاه درباره دموکراسی است، اما در کندوکاو در این مفهوم نمی توان از بعضی جنبه های نظری و عملی تاریخ آن گریخت. بوضوح دیده خواهد شد که مفهوم دموکراسی و ماهیت ترتیبات دموکراتیک اساساً حوزه های محل منازعه و معارضه است.

واژه democracy در سده شانزدهم از راه لفظ فرانسه *démocratie* وارد زبان انگلیسی شد. اصل آن یونانی است و از *demokratia* مشتق می شود که ریشه های آن دو کلمه *demos* (مردم) و *kratos* (حکومت یا فرمانروایی) است. دموکراسی دلالت می کند بر شکلی از حکومت که به تفکیک از حکومت های فردی یا حکومت های اشرافی، مردم در آن فرمان می رانند. لازمه آن دولتی است که در آن نوعی برابری سیاسی میان مردم وجود داشته باشد. ولی تصدیق به این امر، چندان معنایی ندارد. نه تنها تاریخ مفهوم دموکراسی حاوی نشانه های تعبیر متعارض است، بلکه تصورات یونانی و رومی و قرون وسطایی و محصول رنسانس نیز با هم مخلوط می شوند و بیانهای مبهم و ناسازگاری از اجزاء کلیدی دموکراسی ایجاد می کنند در خصوص ماهیت «حکومت یا فرمانروایی»، دلالت های التزامی درباره اینکه «فرمانروایی به دست کیست» و معنای «مردم».

از جمله پرسشهای نیازمند تحقیق، اینهاست: «مردم» کیستند؟ چه چیز تشکیل دهنده «مردمی» است که حق دارند بر خود فرمان برانند؟ چه قسم مشارکتی برای ایشان پیش بینی می شود؟ گستره فرمانروایی آنان با چه تعبیری از وسعت یا محدودیت آن باید منطبق باشد؟ آیا دموکراسی مجموعه ای از نهادهای سیاسی است یا نوعی فرایند و جریان؟ کوچکی یا بزرگی جماعت سیاسی چه تأثیری در ماهیت و پویایی دموکراسی می گذارد؟ آیا باید از «فرمانهای مردم اطاعت کرد؟ جایگاه تعهد و دگراندیشی در این میان چیست؟ دموکراسی در چه شرایطی حق دارد بر عنصری از «مردم»، یا عنصری از افراد خارج از حوزه فرمانروایی مشروع آن، اجبار وارد کند، و آیا چنین شرایطی اصولاً وجود دارد؟

در محدوده تاریخ تعبیر متغایر از این پرسشها و پرسشهای دیگر، کشمکش

ریشه‌داری نهفته است برای تعیین اینکه آیا دموکراسی به معنای قسمی قدرت مردمی و همگانی است (یعنی نوعی زندگی که بر طبق آن شهروندان خود بر خویش حکومت کنند و خود نظارت و هدایت خویش را در دست داشته باشند)، یا غرض از آن کمک به تصمیم‌گیری است (یعنی وسیله‌ای برای اخذ تصمیمهای مشروع و قانونی به وسیله نمایندگان یا کسانی که هرچندگاه با رأی مردم در انتخابات به قدرت می‌رسند). این کشمکش بنیادی سه وجه یا سه مدل اساسی مختلف برای دموکراسی پدید آورده است. نخست، دموکراسی مستقیم یا مشارک^۱ است، یعنی نظامی برای تصمیم‌گیری درباره امور همگانی و حکومتی که شهروندان مستقیماً در آن دخیلند. این همان نمونه اصلی دموکراسی است که در آتن و سایر جاها دیده می‌شد. دوم، دموکراسی لیبرال یا انتخابی^۲ است، یعنی نظامی برای فرمانروایی شامل صاحب‌منصبان منتخبی که از شهروندان نمایندگی دارند و منافع و نظرهای ایشان را در چارچوب حکومت قانون منعکس می‌کنند. دموکراسی انتخابی بدین معناست که تصمیمات تأثیرگذار در جماعت را نه عموم اعضای آن، بلکه گروهی از افراد می‌گیرند که «مردم» آنان را برای این مقصود انتخاب کرده‌اند. در عرصه سیاست ملی، دموکراسی انتخابی به شکل انتخابات کنگره یا پارلمان یا سایر مجالس ملی مشابه درمی‌آید. نظام حکومتی کشورهای بسیار پرت از یکدیگر مانند ایالات متحد آمریکا و بریتانیا و آلمان و ژاپن و استرالیا و زلاندنو و کوستاریکا و سنگال و جاهای دیگر به این نام خوانده می‌شود. سوم، وجه دیگری از دموکراسی مبتنی بر مدل تک‌حزبی^۳ است (هرچند عده‌ای شک دارند که آیا این اصولاً یکی از شکلهای دموکراسی است). این تصور [از دموکراسی] تا همین اواخر بر اتحاد شوروی و بسیاری از جوامع اروپای شرقی چیره بود، و هنوز هم در بعضی از کشورهای جهان سوم غلبه دارد. اصل اساسی دموکراسی تک‌حزبی این است که یک حزب بتنهایی می‌تواند بیانگر مشروع اراده عام جماعت باشد. رأی‌دهندگان نمایندگان خود را نه از حزبهای مختلف، بلکه از میان نامزدانی

1. direct or participatory democracy

2. liberal or representative democracy

3. one party model

برمی‌گزینند که، بنا به فرض، در درون چارچوبی عمومی سیاست‌هایی متفاوت پیشنهاد می‌کنند. در دنباله این نوشته دربارهٔ هریک از سه مدل به تفصیل بیشتر سخن می‌گوییم.

آتن در سدهٔ پنجم پیش از میلاد مسیح به مقام برترین و مهمترین دولتشهر، یا «پولیس»، در میان بسیاری قدرتهای یونانی رقیب رسید. نشو و نمای دموکراسی در آتن سرچشمهٔ بنیادی الهام برای اندیشه سیاسی جدید غرب شمرده شده است. آرمانهای سیاسی آتن - یعنی برابری شهروندان، آزادی، عدالت، احترام به قانون - به تفکر سیاسی غرب در طول قرون و اعصار شکل داده است، گویانکه پاره‌ای اندیشه‌های محوری وجود دارد (مانند تصور لیبرالی جدید دایره بر اینکه آدمیزادگان افرادی هستند برخوردار از حقوق) که ریشهٔ آنها مستقیماً به افکار مردم روزگار باستان برنمی‌گردد.

در دولتشهر آتن چون حاکمان همان شهروندان بودند، فرقی میان دولت و جامعه گذاشته نمی‌شد. در آتن قدیم، شهروندان در آن واحد هم اتباع دولت بودند و هم واضعان قواعد و مقررات حکومتی. مردم (demos) به وظایف قانونگذاری و قضایی هر دو می‌پرداختند، زیرا شرکت در این وظایف و مشارکت مستقیم در امور دولت لازمهٔ مفهوم شهروندی در آتن بود. دموکراسی آتن از همه می‌خواست به اصل فضیلت مدنی پای‌بند باشند، یعنی خویشتن را وقف دولتشهر متعلق به جمهور مردم کنند و زندگی خصوصی خود را تابع امور همگانی و خیر عموم سازند. امر همگانی و امر خصوصی در هم تنیده بودند. شهروندان تنها در دولتشهر یا «پولیس» و از طریق آن می‌توانستند استعدادهای خویش را به فعل برسانند. البته اینکه چه کسی می‌توانست شهروند محسوب شود، قضیه‌ای تابع محدودیت شدید بود. از جمله کسانی که شهروند به‌شمار نمی‌رفتند، زنان بودند و جمعیت کثیری مرکب از بردگان.

دولتشهر آتن که ظهور امپراتوریه‌ها و دولتهای نیرومندتر و رژیمهای نظامی سرانجام آنرا از اعتبار و اهمیت پیشین انداخت، بعضی ویژگیهای مشترک با جمهوری روم داشت. آتن و روم هر دو عمدتاً جوامعی بودند که مردم در آنها در دیدرس یکدیگر زندگی می‌کردند و با هم مراودهٔ نزدیک و شخصی داشتند، در هر

دو فرهنگ شفاهی غلبه داشت، هر دو حاوی عناصری از مشارکت مردم در امور حکومتی بودند، در هر دو کنترل متمرکز بوروکراتیک یا هیچ وجود نداشت یا بسیار کم بود، هر دو می‌کوشیدند حس تکلیف همگانی عمیق در مردم پپروراندند و فضیلت مدنی و مسؤولیت در برابر جمهور خلق، یعنی مسؤولیت در قبال امور مشخص مربوط به قلمرو حکومت و همگان را به صورت سنت درآوردند، و در هر دو به خواستهای دولت در برابر خواستهای شهروند اولویتی بی‌همتا داده می‌شد. با اینهمه، گرچه آتن جمهوری دموکراتیک بود، دانشوران معاصر عموماً بر این نظرند که روم در مقایسه با آن نظامی ذاتاً و اساساً الیگارشیک داشت [یعنی اقلیتی خودکامه و ممتاز بر آن فرمان می‌راند]. از این رو، از روزگار باستان، میراث به جای مانده از یونان در عصر کلاسیک، و بویژه مدل دموکراسی آتن، در تاریخ اندیشه و کردار دموکراتیک اهمیت خاص داشته است. درست است که میراث آتن از روشنترین و قویترین دفاع در اوایل رنسانس بخصوص در دولتشهرهای ایتالیا برخوردار شد، ولی در اوایل عصر جدید نیز همچنان به قوت خود باقی بود.

در یونان باستان، شهروند کسی بود که در «قضاوت و احراز مناصب» مشارکت می‌کرد. شهروندی به معنای مشارکت در امور همگانی و حکومتی بود. این تعریف کلاسیک و مأثور از دو جهت شایان توجه است. نخست، حکایت از آن دارد که اگر یونانیان باستان امروز زنده می‌شدند و به دموکراسیهای کنونی می‌نگریستند، شاید به استثنای نمایندگان و صاحبان مناصب دولتی، کمتر کس دیگری را می‌یافتند که به او شهروند بگویند، و عرصه محدودی را که در سیاست معاصر برای شرکت فعال [شهروند] وجود دارد بغایت غیر دموکراتیک می‌شمردند. دوم، مفهوم شهروندی در عصر کلاسیک یونان، در کمتر جامعه‌ای قبل و بعد و در جریان بسط اولیه این تعریف انعکاسی داشت. در تاریخ سیاسی، دموکراسیهای باستانی رژیمهایی نامتعارف و غیر معمول بودند. از نخستین همگروهیهای انسانی تا اوایل رنسانس و برافتادن حکومتهای مطلقه، این فکر که آدمیان می‌توانند شهروندان فعال یک نظام سیاسی و چیزی بیش از اتباع فرمانبردار محض باشند، کمتر طرفدار و مدافعی داشت. سبب یابی کامل اینکه چرا مفهوم شهروند فعال، یعنی کسی که موجودیت وی در کنش سیاسی و از طریق آن به ثبوت می‌رسد، در غرب از اهمیت و اعتبار پیشین

افتاد، کار دشواری است. ولی تا این حد روشن است که Homo credens [انسان ایمان‌ورز] در دین مسیح، نقطهٔ مقابل Homo politicus [انسان سیاسی] است. به عبارت دیگر، مؤمن مخلص جانشین شهروندی شد که خود فعالانه داوری می‌کرد. گرچه گمراه‌کننده خواهد بود اگر بگوییم ظهور مسیحیت، سکولاریسم [یعنی جدایی دین و دنیا] راز زندگی فرمانروایان و فرمانبرداران زدود، ولی مسلماً مرجعیت و سرچشمهٔ دانایی و فرزاندگی را از نمایندگان اینجهانی به نمایندگان آنجهانی انتقال داد. جهان‌بینی مسیحی وجه عقلی عمل سیاسی را از قلمرو «پولیس» یا امپراتوری به چارچوب الاهیات برد. نظر یونانی دربارهٔ انسانیت جای به‌دغدغه در این خصوص سپرد که انسانها چگونه باید در اتصال به خداوند زندگی کنند. جهان‌بینی مؤکد مسیحیت این بود که خیر عبارت از تسلیم به مشیت خداست. یکپارچگی اروپای مسیحی به دو مرجع دینی، یعنی کلیسای کاتولیک و امپراتوری مقدس روم، بستگی پیدا کرد. در قرون وسطا، بدیلی از حیث نظری وجود نداشت. برای اینکه مفهوم دموکراسی دوباره سر بردارد، نخست می‌بایست تاروپود اندیشهٔ قرون وسطایی از هم بگسلد. تا پایان سدهٔ شانزدهم هنوز ماهیت و حدود اقتدار سیاسی و قانون و حقوق و اطاعت مجدداً موضوع اندیشهٔ سیاسی در اروپا نشده بود. نهضت پروتستانی رفرم یا اصلاح دین مهمترین تحولی بود که انگیزهٔ شیوه‌های نوین تفکر دربارهٔ اقتدار سیاسی شد، و نه تنها در سراسر اروپا در برابر حوزهٔ صلاحیت و مرجعیت پاپ شک و سؤال برانگیخت و قد برافراشت، بلکه صریح‌ترین مسائل را اصولاً در باب خود تعهد و اطاعت سیاسی به میان آورد. حل این مسألهٔ آسان نبود که آیا باید به کلیسای کاتولیک مطیع و وفادار ماند یا به فرمانروایان پروتستان یا به فرقه‌های مذهبی خاص. کشمکشهای تلخی که در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم در سراسر اروپا گسترش یافت و به جنگهای سی‌ساله در آلمان انجامید، خود گواه بر تفرقهٔ روزافزون در زمینهٔ ایمان دینی بود. مذاهب گوناگون همه در صدد تأمین امتیازاتی برای خود بودند که در قرون وسطا کلیسای کاتولیک مطالبه می‌کرد، و بحرانی در حوزهٔ سیاست پدید آورد که فقط امکان داشت با تفکیک اختیارات دولت از تکلیف فرمانروایان به حفظ فلان مذهب خاص مرتفع شود.

در پی کشف جهان غیراروپایی، آگاهی اروپاییان از گوناگونی ترتیبات

اجتماعی و سیاسی ممکن فزونی یافت و سبب تقویت انگیزه پژوهش مجدد در ماهیت رابطه بین جامعه و دولت قرار گرفت. رابطه اروپا با «دنیای نو» و ماهیت حقوق غیراروپاییان (و اساساً وجود چنین حقوقی) موضوع عمده بحث شد. حس اینکه حیات سیاسی ممکن است مشمول تغییرهای متعدد شود، تیزتر شد. جهت این تعبیرات البته با ستهای هر کشور خاص نسبت مستقیم داشت، زیرا تجربه‌هایی که در اوایل عصر جدید از ماهیت متغیر سیاست حاصل می‌شد، مختلف بود. ولی در اهمیت رویدادها و فرایندهایی که آغاز فصلی نو در ژرف‌اندیشیهای سیاسی قرار گرفت، و به حوادث چشمگیر و پرفراز و نشیبی مانند انقلاب انگلستان (۱۶۸۸-۱۶۴۰) و صدور اعلامیه استقلال امریکا (۱۷۷۶) و انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) ممتاز می‌شد، هرچه بگوییم شاید گراف نگفته باشیم.

در نظریه لیبرالی و لیبرال دموکراسی جدید، همواره همت بر توجیه قدرت حاکمه دولت و در عین حال توجیه محدود ساختن آن مقصور بوده است. از زمان ماکیاولی و هابز، تاریخ این کوششها همانا تاریخ اقامه دلایل برای ایجاد تعادل بین زور و حق، و قدرت و قانون، و حقوق و تکالیف بوده است. از یکسو، قوه قهریه باید در انحصار دولت باشد برای ایجاد اساس استواری که تجارت و دادوستد و زندگی خانوادگی بتواند رونق بگیرد. از سوی دیگر، نظریه پردازان سیاسی آگاه بودند که با تقویض قوه قهریه و اختیار نظارت و دخالت به دولت، نیرویی را پذیرفته‌اند که می‌تواند شهروندان را از آزادیهای سیاسی و اجتماعی محروم کند و غالباً می‌کند.

نوآوری کلیدی دموکراتهای لیبرال برای گشودن این بن‌بست به طریق نهادی، ایجاد دموکراسی انتخابی بود. دلمشغولی لیبرالها به عقل و قانون و آزادی انتخاب فقط می‌توانست از این راه برطرف گردد که برابری سیاسی جمیع افراد بالغ مورد تصدیق قرار گیرد. برقراری اینگونه برابری نه تنها وجود محیط اجتماعی امنی را تضمین می‌کرد که مردم در آن آزادانه بتوانند به تعقیب فعالیتها و منافع خصوصی خویش مشغول باشند، بلکه اجازه می‌داد دولت اقدام به کارهایی بکند - مانند تأمین بیشترین خرسندی برای بیشترین عده - که به بهترین وجه به نفع عموم باشد. دموکراتهای لیبرال استدلال می‌کردند که دولت دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی

وقتی به سایر سازوکارهای نهادی — و مهمتر از همه، به بازار آزاد — پیوند بخورد، هم مشکل اقتدار و هم مشکل آزادی را حل خواهد کرد.

این موضع به طرزی ماندگار و فراموش‌نشدنی در فلسفه جیمز مدیسن^۱ و در آثار دو تن از شخصیت‌های کلیدی مکتب لیبرالیسم انگلستان، جرمی بنتم و جیمز میل^۲، بیان شده است. نکته بغایت مهمی که این کسان به نظریهٔ دموکراسی لیبرال افزودند این بود که حاکمان باید از طریق سازوکارهای سیاسی (یعنی رأی مخفی، انتخابات در فواصل منظم، رقابت نامزدان با یکدیگر، و مبارزه میان جناح‌ها) در برابر مردم تحت حکومت پاسخگو و مسؤل باشند که هیچ چیزی جز آنها وسیلهٔ رضایت‌بخشی برای گزینش و تفویض اجازه و کنترل تصمیم‌های سیاسی در اختیار شهروندان نمی‌گذارد. بعلاوه، گفته می‌شد که به یاری این وسایل سرانجام می‌توان به تعادل بین زور و حق یا اقتدار و آزادی دست یافت. ولی این مسأله که دقیقاً چه کسی باید «شهروند» یا «فرد» به‌شمار آید و نقش او باید چه باشد، همچنان مبهم و حل‌نشده ماند. حتی در نوشته‌های جان استوارت میل، پسر رادیکال جیمز میل، این ابهامات مرتفع نشد، و این فکر که جمیع شهروندان باید در نظام سیاسی از وزن و اهمیت برابر برخوردار باشند، همچنان خارج از نظریات او باقی ماند.

رویهمرفته، در نتیجهٔ مبارزات گستردهٔ طبقه کارگر که غالباً نیز با خشونت سرکوب می‌شد، و نیز در اثر تلاش‌های فعالان فمینیست در قرن‌های نوزدهم و بیستم، حق رأی همگانی به معنای حقیقی در برخی از کشورها به‌دست آمد. اما این دستاورد در کشورهایی مانند آلمان و ایتالیا و اسپانیا هنوز آسیب‌پذیر بود، و بعضی از گروه‌ها عملاً از حق رأی محروم بودند، مانند سیاهان در ایالات متحد آمریکا تا پیش از نهضت حقوق مدنی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰. فکر اینکه همهٔ بزرگسالان باید از حقوق شهروندی بهره‌مند باشند کم‌کم به وسیلهٔ این مبارزات جا افتاد. بسیاری از دلایل دموکراتهای لیبرال را می‌شد علیه نهادهای موجود به کار برد تا روشن شود که اصول و آرمانهای مشارکت سیاسی برابر و پرورش برابر استعداد‌های

۱. James Madison (۱۸۳۶-۱۷۵۱). چهارمین رئیس جمهوری امریکا. (مترجم)

۲. James Mill (۱۸۳۶-۱۷۷۳). فیلسوف انگلیسی، از یاران و همفکران بنتم و پدر جان استوارت میل، و مؤسس رادیکالیسم فلسفی. (مترجم)

انسانی تا چه حد هنوز تحقق نیافته است. دموکراسی لیبرال به صورت معاصر به معنای خوشه‌ای از قواعد است به منظور امکان‌پذیر ساختن گسترده‌ترین مشارکت اکثر شهروندان در گزینش نمایندگان که فقط آنان مجاز به اخذ تصمیمات سیاسی (یعنی تصمیمات مؤثر در کل جامعه) باشند. دموکراسی لیبرال فقط هنگامی به این صورت درآمد که جمیع مردان و زنان دارای حقوق شهروندی شدند.

فکر دموکراسی همچنان مانند گذشته فکری پیچیده و محل معارضة است. حتی سنت دموکراسی لیبرال شامل مجموعه‌ای از افکار نامتجانس می‌شود، ولی با وجود این، یکسره از نظریه بدیل آن، یعنی تئوری دموکراسی تک‌حزبی، جداست. اکنون جا دارد درباره این نظریه بیشتر سخن بگوییم زیرا با یکی از مهمترین تضادات دموکراسی لیبرال، یعنی سنت مارکسیستی، مرتبط می‌شود.

کارل مارکس و فریدریش انگلس معتقد بودند که مبارزه لیبرالیسم با جباریت و استبداد و پیکار دموکراتهای لیبرال در راه برابری سیاسی یکی از عمده‌ترین گامها به جلو در تاریخ رهایی بشر بوده است. متها به نظر آنان و در سنت مارکسیستی عموماً، آرمانهای بزرگ جهانی «آزادی و برابری و عدالت» صرفاً با مبارزه «آزادانه» برای کسب رأی در نظام سیاسی و با تلاش «آزادانه» به منظور جلب منفعت در بازار، تحقق‌پذیر نبود. دولت دموکراتیک و اقتصاد بازار، به عقیده طرفداران و مدافعانشان، تنها نهادهایی هستند که می‌توانند آزادی را حفظ کنند و نابرابریها را به حداقل برسانند. اما منتقدان مارکسیست می‌گویند اقتصاد سرمایه‌داری به علت پویایی درونی آن ناگزیر نابرابریهای منظم و تضیقات عمده برای آزادی واقعی به وجود می‌آورد. گرچه هر قدم به سوی برابری سیاسی صوری، گامی به جلو است، ولی استعداد رهاندگی آن را نابرابریهای طبقاتی شدت محدود می‌کنند.

در جوامع طبقاتی، دولت نمی‌تواند وسیله تعقیب خیر مشترک یا منافع همگان شود. مؤسسات دولت انتخابی لیبرال، نه تنها نقش رهاننده یا پشتیبان قویدست یا حکم یا داور را در هنگامه بی‌نظمی ایفا نمی‌کنند، بلکه خود در مبارزات جامعه مدنی درگیرند. به نظر مارکسیستها، دولت خود ادامه جامعه مدنی است و نظم اجتماعی را برای پیشبرد منافع خاص — و در جامعه سرمایه‌داری، منافع درازمدت طبقه سرمایه‌دار — تحکیم می‌کند. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که آزادی

سیاسی تنها یک گام به سوی آزادی انسانی، یعنی استقرار دموکراسی کامل در جامعه و دولت است. به عقیده ایشان، جامعه لیبرال دموکراتیک وقتی با اصول خودش سنجیده شود قاصر و ناکام از کار درمی آید، و جدی گرفتن آن اصول مساوی با کمونیست شدن است.

نظر مارکس این بود که یک «ساختار جمعی-اشتراکی»^۱ جانشین «دستگاه» دولت لیبرال دموکراتیک شود، بدین معنا که کوچکترین جماعات اشتراکی خودگردان نمایندگان انتخاب کنند و بفرستند به واحدهای اداری بزرگتر و (مناطق و شهرهای کوچک)، و اینها نیز به نوبه خود نامزدانی برگزینند و گسیل دارند به واحی اداری باز هم بزرگتر (هیأت ملی نمایندگان). این ترتیب به ساختار «هرمی»^۲ دموکراسی مستقیم معروف است: همه نمایندگان قابل عزلند و مکلف به اجرای دستورهای انتخاب کنندگان، و به شکل هرمی مرکب از کمیته‌های مستقیماً برگزیده متشکل می‌شوند. در مدل مارکسیست-لنینیستی، اصل بر این است که این نظام نمایندگی را نظامی کمابیش مشابه ولی جداگانه در سطح حزب کمونیست تکمیل کند. اما در عمل، تکمیل به معنای تفوق حزب بوده است. فقط در زمان گورباچف بود که هرمی مرکب از شوراها (یا «سویت‌ها»)، از مرکز اقتدار تا سطح روستاها و محله‌ها، نقشی بیش از یک نقش نمادی یا تشریفاتی محض به دست آورد.

از این مدلهای گوناگون دموکراسی امروز چه دستگیر ما می‌شود؟ مدل آتن در عصر کلاسیک که در جامعه‌ای تنگ در هم تنیده پدید آمد و نضج گرفت، قابل این نیست که به سراسر زمان و مکان گسترش داده شود. رشد و بالندگی موفقیت‌آمیز آن اساساً مرهون ظهور چنین مدلی در متن دولتشهر و شرایط اجتماعی بسته و محدود آن بود (حذف مشارکت زنان و بسیاری از گروه‌های حاشیه‌ای و وجود اقتصاد برده‌داری). در شرایط معاصر که ویژگی آن تفاوتهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شدید است، با انسانی نمی‌توان در نظر آورد که اینگونه دموکراسی چگونه ممکن است قرین توفیق شود. معنا و اهمیت این تأملات صورت جدیدی به خود می‌گیرد

وقتی سرنوشت مدل دموکراسی مورد حمایت مارکس و انگلس و پیروانشان را بررسی می‌کنیم. مدل آنان، بویژه به شکل مارکسیست-لنینیستی آن، به عنوان ترتیب نهادی که میانجیگری و مذاکره و مصالحه را بین جناحها و گروهها و نهضتهای متنازع امکان‌پذیر سازد، شایسته و درخور نیست. آنچه به نظر مطلوب و ضروری می‌رسد نظامی از نهادهاست که بحث و مناظره و رقابت میان صاحبان آراء متفاوت را رواج دهد و شامل شکل‌گیری جنبشها و حزبهای سیاسی و گروههای فشاری شود که رهبرانشان هدفها و مقاصدشان را برای اخذ نتیجه دنبال کنند. رویدادهای اروپای مرکزی و شرقی از ۱۹۸۹ به بعد شواهد و دلایل شایان توجه در تأیید این معنا به دست می‌دهد.

پس گزیری نیست جز تصدیق اهمیت چند اصل اعتقادی لیبرالیسم در خصوص مرکزیت ساختار قدرت حکومت غیروابسته به شخص، و وجود قانون اساسی برای تضمین و حفظ حقوق، و تعدد مراکز قدرت در خارج و داخل دولت، و وجود سازوکارهایی به منظور ترویج رقابت و مناظره بین طرفداران برنامه‌های سیاسی بدیل. یکی از نتایج این امر تأیید اصل بنیادی لیبرالیسم است مشعر بر اینکه جدایی دولت از جامعه مدنی باید یکی از ویژگیهای ذاتی هر نظم دموکراتیک سیاسی باشد. هر تصویری از دموکراسی دایر بر اینکه دولت هرگز می‌تواند جایگزین جامعه مدنی شود، یا بعکس، باید با شدیدترین قید احتیاط تلقی شود.

اما خاطر نشان ساختن این نکات به معنای طرفداری از هیچ یک از مدل‌های موجود دموکراسی نیست. قبول استدلال‌های مربوط به کارکردهای لازم دولت دموکراتیک در زمینه حفظ [حقوق] و میانجیگری در تعارضها و توزیع مجدد [قدرت و درآمد] یک چیز است، و پذیرفتن این امور به نحو توصیه شده در مدل دموکراسی لیبرال از مدیسن یا بتم به بعد، چیز دیگر. طرفداران دموکراسی بیش از هر چیز نگران اصول و روشهای صحیح حکومت دموکراتیک بوده‌اند. ولی با حصر توجه به حکومت، از بررسی کامل مسائلی غفلت کرده‌اند مانند: حقوق صوری در مقابل حقوق واقعی؛ التزام به رفتار با شهروندان به عنوان افرادی آزاد و برابر در مقابل نابرابری رفتار در عمل؛ مفهوم دولت علی‌الاصول به عنوان مرجعی مستقل در مقابل دخالت دولت در تجدید نابرابریها در زندگی روزانه؛ مفهوم احزاب

سیاسی به عنوان ساختارهایی شایسته برای حذف فاصله بین دولت و جامعه در مقابل ردیفی از مراکز قدرت بیرون از دسترس احزاب.

نتایج این نکات بسیار عمیق است. دموکراسی برای اینکه امروز به شکوفایی و رونق برسد، باید پدیده‌ای دارای دو جنبه باشد و از یک سو با اصلاح قدرت دولت و از سوی دیگر با تجدید ساختار جامعه مدنی سروکار داشته باشد. لازمه این امر اذعان به ضرورت نوعی «دموکراسی مضاعف»، یعنی دگرگون‌سازی دولت و جامعه مدنی است. دگرگون شدن هریک از این دو وابستگی دارد به دگرگون شدن دیگری، و اساس چنین جریانی قبول این اصل است که جدایی دولت از جامعه مدنی باید ویژگی محوری زندگی دموکراتیک به شمار آید، و نیز پذیرش این فکر کلی که قدرت اتخاذ تصمیم باید آزاد از قید نابرابریها و تنگناهایی باشد که سرمایه‌داری خصوصی مهار نشده، چنانکه مارکس پیش‌بینی می‌کرد، ممکن است تحمیل کند. البته قبول اهمیت این دو نکته مساوی با قبول ضرورت تجدید نظر در معانی التزامی آنهاست.

اگر آنچه گفته شد بسیاری از مسائل را فیصله‌نیافته باقی می‌گذارد، نباید اسباب تعجب شود. تاریخ دموکراسی در نظریه و عمل چیزی جز تاریخ تعارض تعبیر و تنازع برای دستیابی به مقام و موقعیت نیست، و تا هنگامی که سیاست فارغ از تنگناهای ناشی از قدرتمنداری به همه صورت‌های آن باشد، این وضع نیز اجتناب‌ناپذیر است. سیاست به معنای دموکراتیک با مناقشه و معارضه و رقابت گره خورده است. دموکراسی ترتیب سیاسی هوشمندانه و مبتکرانه‌ای برای بیان و تشریح اختلاف نظر و میانجیگری است. نشانه و دلیل فکر دموکراسی، پیکار بر سر عناصر تشکیل دهنده آن است که به اغلب احتمال در آینده نیز ادامه خواهد داشت. یکی از زمینه‌هایی که نبرد در آن ادامه خواهد یافت، زمینه‌ای است که فکر دموکراسی را به چارچوب مناسبات بین‌المللی متصل می‌کند. پیش‌فرض نظریه دولت دموکراتیک، اندیشه «سرنوشت مشترک ملی» است، یعنی جماعت دارای مشترکاتی که بحق بر خود حاکم است و آینده خویش را تعیین می‌کند. ولی نه جماعات ملی بتهنایی اعمال و تصمیمها و سیاستهای حکومتهای خود را برنامه‌ریزی می‌کنند، و نه حکومتها منحصرأ تعیین می‌کنند که چه چیزی برای

شهروندان درست یا مناسب است. مثلاً، تصمیم به ساختن نیروگاهی هسته‌ای نزدیک مرزهای کشور همسایه احتمالاً تصمیمی است که بدون مشورت با کشور (یا کشورهای) همجوار گرفته می‌شود. یا تصمیم به صدور اجازه ساختن کارخانه‌ای شیمیایی برای تولید مواد سمی یا زیان‌آور ممکن است سبب لطمه‌ای به محیط زیست شود که مرز نشناسد. در دنیایی سرشار از بستگیهای متقابل به واسطه سیستمهای ارتباطی و تکنولوژی انفورماتیک، مسائل مبرم و عاجلی درباره آینده و قابلیت دوام دموکراسیها پیش می‌آید. بستگیهای متقابل منطقه‌ای و جهانی تردید ایجاد می‌کند که آیا اصولاً بتوان مسائل کلیدی مربوط به نظریه و عمل دموکراسی را با چاره‌جوییهای سنتی در سطح ملی حل کرد.

بنابراین، نباید متحیر شد که چرا عده‌ای می‌خواهند شکل و ساختار بین‌المللی سیاست و جامعه مدنی در بنیادهای دموکراسی سرشته شود. مشکلی که با آن مواجهیم این است که چگونه می‌توان دموکراسی را در چارچوب سلسله‌ای از مراکز قدرت و مرجعیت دارای بستگیهای متقابل تأمین کرد. مشکل همچنین تدبیر مجدد در مرزهای سرزمینی مسؤولیتهاست، و اینکه چگونه باید مشکلات عاجلی را که بیرون از کنترل دولتهاست - مانند مدیریت پولی و مسائلی زیست‌محیطی و بهداشت و شکلهای جدید ارتباطی - به نحو بهتری تحت کنترل درآورد.

تاکنون تاریخ دموکراسی و روش آن در عمل همواره مفهوم محل (یعنی دولتشهر یا جماعت یا ملت) را محور قرار داده است، اما در آینده احتمالاً قلمرو بین‌المللی یا جهانی محوریت خواهد یافت. برای مشکلاتی که بستگیهای متقابل جهانی و آثار پیچیده و غالباً ناهمسان آن پیش می‌آورد، هیچ چاره فوری وجود ندارد. با اینهمه، به یک رشته مسائل گریزناپذیر باید رسیدگی شود. مسلماً می‌توان بسیاری دلایل قوی برای خوشبینی درباره یافتن راهی به جلو پیدا کرد، و همچنین بسیاری دلایل محکم برای این فکر که دموکراسی با آزمونی حساس و سرنوشت‌ساز روبرو خواهد شد.

لیبرالیسم*

لیبرالیسم نظریه‌ای فوق‌العاده دگرگونی‌پذیر و متغیر است، شامل آرای‌های دربارهٔ موضوعاتی بس متفاوت مانند معرفت‌شناسی و روابط بین‌الملل، و در طول تاریخ به‌وجوه گوناگون تعبیر و تفسیر شده است. در آغاز باید پرسیم که آیا میان نمودهای مختلف لیبرالیسم وجه جامعی وجود دارد یا نه. مختصرترین تعریفی که می‌توان داد این است که لیبرالیسم فرد را شالودهٔ ارزشهای اخلاقی می‌شمارد، و همهٔ افراد را دارای ارزش برابر می‌داند. بنابراین، فرد باید در انتخاب هدفهای زندگی خویش آزاد باشد. لیبرالیسم ممکن است نسبت به هدفهایی که افراد برمی‌گزینند اخلاقاً بی‌طرف باشد، اما از این حیث اخلاقاً بی‌طرف نیست که تصمیم و انتخاب فردی مطلوب است و باید از دخالت‌های ناروای دولت مصون بماند. لیبرالیسم گونه‌ای جهان‌بینی و نوعی ایده‌نولوژی است، و پذیرفتن آن به معنای موضع‌گیری.

برای فهم لیبرالیسم، باید به‌سرسخت‌ترین منتقدان آن توجه کنیم. به‌نظر مارکسیستها، لیبرالیسم به‌علت پیوندش با سرمایه‌داری، عیبی اساسی و درمان‌ناپذیر دارد. مهمترین اتهامی که ایشان وارد می‌کنند این است که لیبرالیسم قادر به متحقق ساختن وعدهٔ خود نیست که هر فردی در تعقیب برنامهٔ زندگی خویش آزاد خواهد بود، زیرا لیبرالیسم حکومت طبقهٔ برخوردار از مالکیت را حفظ می‌کند و قداست می‌بخشد، و این خود، دست‌کم از نظر مارکسیست‌های سخت‌کیش، هم به‌جنگ طبقاتی می‌انجامد و هم، با شدت گرفتن رقابت‌های تجاری میان دولتها، به‌جنگ جهانی.

* John A. Hall, «Liberalism,» in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to the Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 538–542.

سایر منتقدان اتهام می‌زنند که نظم لیبرالی فاقد جوهر اخلاقی و بی‌عظوفت و مکانیکی است. عده‌ای بر معنا و اهمیت مردم‌آمیزی انسان و جماعات تشکیل‌دهنده جامعه تأکید می‌کنند و می‌گویند مفهوم «فرد» بر ساخته یا تعبیری اجتماعی است، و همه کس به‌لنگرگاهی اجتماعی وابستگی دارد و بدون آن قادر به حفظ بقا نیست. در مقابل، به‌نظر متفکران غریزه‌گرایی مانند نیچه، عیب لیبرالیسم این است که زیادی اجتماعی است. به‌عقیده این دسته، لیبرالیسم چیزی جز مجموعه‌ای از قید و بندهای اخلاقی فاسد و بزدلانه نیست که تمایلات و احساسات واقعی انسان را با محدودیت روبرو می‌کند. برطبق این نظر، بهتر است انسان عواقب تمایلات غریزی عمیق خویش را درک کند و رویاروی آنها قرار گیرد، تا اینکه به‌گونه‌ای الاهیات اینجهانی و غیردینی زنجیر شود. این دو الگوی انتقادی بسیار با هم تفاوت دارند، ولی گاهی نیز با یکدیگر ممزوج می‌شوند. برخی از کسانی که می‌گویند لیبرالیسم بی‌عظوفت است به‌ایده‌نولوژیهای نشاط‌حیاتی یا جانگرا^۱ جلب شده‌اند که پیروان آنها سرسختانه بنا دارند حتماً انسان را در یک بافت اجتماعی قرار دهند. هر دو این مجموعه انتقادات باید بدقت ارزیابی شوند.

این مقاله سه بخش دارد. از تفکیک و بررسی الگوهای عمده فکری در کل لیبرالیسم آغاز می‌شود. در بخش دوم، می‌پردازد به تاریخ لیبرالیسم و سنجش نهادها و نظریه‌های لیبرالی. در بخش آخر، لیبرالیسم را از جهت تأثیر ژئوپلیتیکی و داخلی آن در اروپای پس از جنگ [جهانی دوم] تحلیل می‌کند، و ثبات جهانمآیه پیشرفته لیبرالیسم و نیز امکان لیبرالیزه شدن جاهای دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد.

پای‌بستهای فلسفی لیبرالیسم

دو دلمشغولی اصلی در لیبرالیسم وجود داشته است. محور یکی، معرفت‌شناسی بوده، و خود آن منعکس‌کننده این واقعیت است که لیبرالیسم همواره به‌علم جدید اعتنا و احترامی بویژه عمیق داشته است. موضوع دلمشغولی دوم رابطه لیبرالیسم با سرمایه‌داری بوده است. حلقه رابط این دو مقوله، تکیه بر عامل انسانی به‌عنوان

شناسنده یا مصرف کننده است، یعنی اندیشه متفکرانی همچون دیوید هیوم و آدام اسمیت که دو نظریه اصالت تجربه و سرمایه‌داری در آثارشان از نزدیک با هم درمی‌آمیزند.

شخصیتهای کلیدی در سنت معرفت‌شناسی مورد نظر، هیوم و کانت بودند که دومی به علت ناخرسندی از نتیجه‌گیریهای اولی به فلسفه‌ورزی برانگیخته شد. خیره‌کننده‌ترین نکته در هیوم، سادگی اندیشه اوست. به عقیده او، آدمیان فقط به وسیله حواسشان می‌توانند تصویری از جهان نزد خویش بسازند، زیرا هیچ چیزی غیر از حسیات وجود ندارد. عیب این موضع این بود که هیوم را در مانده و مستأصل کرد. اگر ما چیزی بجز حواسمان نداشته باشیم، تضمین واقعیت جهان خارج و نظم و قاعده‌مندی طبیعت و حتی خود علیت محال می‌شود. کانت در صدد ابطال رأی هیوم نبود، فقط می‌خواست چاره‌ای بر این وضع بیابد. از طرفی می‌خواست با این استدلال که ذهن ما فقط به وسیله اصول منظم و قاعده‌مند علی قادر به نزدیک شدن به واقعیت است، حس نظم را بازگرداند. اما از طرف دیگر می‌خواست بر پایه این استدلال که عقل، برخلاف گفته هیوم، صرفاً «بردهٔ انفعالات»^۱ نیست، منزلت و پایگاه ویژهٔ آدمی را تضمین کند.

این دو نظر از این جهت برای لیبرالیسم اهمیت دارند که کانتیانیسم بر فلسفه تجربی بریتانیا به نحوی مطلقاً ضروری صحنه می‌گذارد. اصالت تجربه وقتی به لباس سودنگری درمی‌آمد، در معرض این ایراد قرار می‌گرفت که مثلاً خوشی یک گروه ده نفری ممکن است مجموعاً افزایش یابد اگر اندامهای بدن عضو تندرست گروه را بین بقیه نه تن اعضای بیمار تقسیم کنند. این ایراد البته فرضی است. تجربیان بریتانیا در جامعه‌ای می‌زیستند که فرد در آن بسیار محترم بود، و هیچ‌یکشان یقیناً توصیه نمی‌کرد که کسی را قطعه قطعه کنند. با اینهمه، موضع کانت متین‌ترین شالوده‌مکن را فراهم می‌کند برای اینکه با همهٔ آدمیان به عنوان هدف و غایت رفتار شود، نه همچون وسیله‌ای برای رسیدن به هدف. دوم، دو نظر گفته شده دشمنان مشترک دارند. هر دو به خرافات و مرجعیت حمله می‌کنند و فرد را حاکم بر سرنوشت خویش باقی می‌گذارند.

فلسفه تجربی و کانتیانیسم از یقین ما می‌کاهند و آرامشمان را بر هم می‌زنند. از این‌رو، مدافعان لیبرالیسم در معروفترین دفاعی که از آن شده است، دلیرانه کوشیده‌اند با ستایش شک و شبهه، فضیلتی از منقصت بسازند. جان استوارت میل استدلال می‌کند که چون هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً از چیزی یقین داشته باشد، پس آنچه اهمیت حیاتی دارد این است که هر عقیده‌ای مجال ابراز یابد تا در پرتو دلایل و شواهد موجود، بهترین فکر برنده شود. بر این رأی برجسته نتایجی از جهت زندگی سیاسی مترتب است. برای اینکه مردم به اظهار عقیده فردی تشویق شوند، وجود فرهنگ مشترک باسواد و تساهل و بردباری برای ادامه مباحثات تابع نظم و قاعده؛ دارای اهمیت تعیین‌کننده است. ولی این امر در راه روی کابوس نسیبگرایی می‌گشاید، و لیبرالیسم نیز یکی از شقوق ممکن می‌شود. ضرورت توجه لیبرالیسم در برابر رقیبان، توجه را از نظریات محض به تأثیر عملی نهادهای اجتماعی لیبرالی در مقایسه با نهادهای رقبای معطوف می‌کند. با ظهور اداام اسمیت، لیبرالیسم از قله‌های رفیع پیشین فرود آمد و به مسائل پایتتر پرداخت.

نوآوری بزرگ اسمیت در سنت فکری غرب این است که او ثروت را به فضیلت ترجیح می‌دهد و، به عبارت دیگر، جامعه بهره‌مند از وفور نعمت را بر جامعه قناعت‌پیشه‌ای که به قصد پیشبرد فضیلت طرح‌ریزی شده باشد ترجیح می‌داند. توجه اساسی این ترجیح، ساده و مردمی و عبارت از این بود که سطح زندگی مردم عادی بدین ترتیب بالاتر می‌رود. اما مبالغه مهمتری در میان بود. پول درآوردن که اسمیت دستخوش هیچ خوش‌خیالی خاصی درباره آن نبود، در تاریخ اروپا همیشه مانند وزنه‌ای در برابر قدرت طلبی عمل کرده بود و شهوتی آرام و خالی از تلاطم و خشونت و همچنان بهترین تضمین‌کننده خوبی و پاکیزگی صحنه سیاست بود. بالاترین ارزش در نظر اسمیت مهار کردن حکومت خودسرانه و محدود ساختن ترسی بود که، به گفته متسکیو، حکومتها می‌توانند در دل شهروندان بیفکنند. او سرمایه‌داری را وسیله‌ای برای رسیدن به این ارزش‌نهایی می‌دانست و تأیید می‌کرد. نظریه بسیار ظریف و عالمانه اسمیت البته با ساده‌اندیشی اخلاف نوکلاسیک وی بسیار فاصله داشت که بازار را از وسیله به هدف تبدیل کردند.

طرز فکر مکتب منچستر در قرن نوزدهم راجع به مناسبات بین‌المللی نیز

به همین وجه ساده لوحانه بود. سیاستمدارانی مانند کابدن^۱ و برایت^۲ خیال می کردند وابستگی متقابل ناشی از تقسیم بین المللی کار، ضامن صلح خواهد بود. این مکانیسم که حاصل استحاله نظریه تجارت آزاد است، احتمالاً حقیقتی دربر دارد، اما تاریخ قرن نوزدهم ما را ناگزیر از توجه به این موضوع می کند که تجارت در نفس خودش از مهار کردن میلیتاریسم ناتوان است. نظریه لیبرالی هیچ کس درباره روابط بین الملل ظریفتر و پخته تر از کانت نیست که بحق درخور ستایش است. کانت نیز امیدوار بود که وابستگی متقابل به آرمان صلح کمک کند، ولی آرمان مثبت او نهایتاً به استقرار حکومت جمهوری لیبرال بستگی داشت. او معتقد بود که چون از مردم همچون گوشت جلو توپ استفاده می شود، کنترل مردمی احتمالاً تجاوز را محدود خواهد ساخت. از آن مهمتر اینکه همپمانی دولتهای جمهوری ممکن است از بروز جنگ میان همپمانان ایده نولوژیک مانع شود. درست است که مردم گاهی ستیزه جو و دولتهای لیبرال در جنگ با رقیبان ایده نولوژیک بی رحم بوده اند، ولی این واقعیت عریان که دولتهای لیبرال با یکدیگر نجنگیده اند خود نشان می دهد که حقیقتی در رأی کانت نهفته است.

ظهور و سقوط لیبرالیسم

نظریات روشنفکران غالباً صورت مضبوط و مدون شیوه های عمل مرسوم در جامعه است که ممکن است خود به نوبه خویش نیز در حیات اجتماعی تأثیر بگذارند. یکی از مصادیق این اصل بیقین لیبرالیسم است، و باید پیش از تحلیل چگونگی از دست رفتن قیادت^۳ لیبرالیسم در اواخر قرن نوزدهم در اروپا، نخست به تحقیق در شالوده های اجتماعی آن بپردازیم.

مورخان تطبیقی همداستانند که غرب به دلیل این واقعیت نظیر و مانند نداشته که قدرت در آن در دستهای متعدد پخش بوده است. امپراتوری چین دارای نظم

۱. Richard Cobden (۱۸۶۵-۱۸۰۲)، اقتصاددان و مرد سیاسی آزادیخواه انگلیسی. (مترجم)

۲. John Bright (۱۸۸۹-۱۸۱۱)، سیاستمدار انگلیسی و یار و همکار کابدن در بسیاری از اصلاحات حقوقی و اجتماعی. (مترجم)

جافتاده‌ای از پایگاهها بود (که به طرز خاص خودش می‌کوشید نیروهای سرمایه‌داری را که ثبات موجود را بر هم می‌زدند، مهار کند). اما در اروپا تنوع و چندگونگی بمراتب بیشتر بود. دین مسیح نوعی وحدت به سراسر اروپا می‌داد؛ ولی در درون این پوسته، رقابت دولتها با یکدیگر و رقابت در بازار پیوسته ناآرامی ایجاد می‌کرد، و بین نیروهای سیاسی و اقتصادی کنش و واکنشهای پیچیده وجود داشت. ویژگی کل این مجموعه را در انعقاد پارلمانها می‌توان دید که نهادهایی بودند منحصر به غرب و در آنها نجبا و روحانیون و معتمدان طبقه متوسط شهری (و حتی روستاییان در سوئد) می‌بایست رأی دهند و تصویب کنند تا مبالغ خاصی (معمولاً برای هزینه جنگ) در اختیار شاه قرار بگیرد. چون محور و مرکز یگانه‌ای وجود نداشت، آزمودن راههای مختلف امکان‌پذیر می‌شد. یکی از نمونه‌ها، خودمختاری دولتشهرهای فلاندر [در بلژیک] و شمال ایتالیا بود. شاید، چنانکه جان میلتن استدلال کرده، آنچه به پیدایش علم جدید یاری داد، جمع شدن قانون یهود با تأکید یونان بر قوانین طبیعت بود؛ ولی واقعیت «مادی» وجود مراکز متعددی که در آنها معتمدان طبقه متوسط شهری جایگاهی مانند پادشاه داشتند ضامن ادامه تقاضا برای تکنولوژی می‌شد که بدون آن، پیشرفت فکری و اجتماعی اروپا صورت امکان نمی‌پذیرفت.

همان‌گونه که مجموع این شرایط اجتماعی شالوده‌ای برای پلورالیسم یا کثرت‌گرایی شد، مجموعه بسیار طولانی و متنوعی از رویدادها نیز اوضاع و احوال را برای پیدایش جهان لیبرالی مساعد کرد. پلورالیسم در اروپا اجازه نمی‌داد در جنگهای دراز مذهبی هیچ‌یک از فرقه‌ها به پیروزی برسند، و بدین ترتیب نظریه تساهل و بردباری آهسته‌آهسته در اثر تلاش و مبارزه جلو آمد. چندگونگی نظام به‌حدی بود که تضییقاتی که در یک محل تحمیل می‌شد نمی‌توانست از پیشرفت در جای دیگر جلوگیری کند، و واپس‌ماندگان و گُندروان می‌بایست یا از پیشرفته‌ها تقلید کنند یا بکل برفتند. چنانکه برینگتن مور^۱ نشان داده است، آنچه در این زمینه اهمیت اساسی داشت روی آوردن تدریجی اشراف انگلستان به کشاورزی به قصد

1. Barrington Morre [Social Origins of Dictatorship and Democracy (Boston, 1966)].

تجارت بود. این تحول ایجاد نظامهای غیرپلورالیستی و مبتنی بر قدرت مطلقه در کل اروپا را متفی ساخت. با پیروزی انگلستان بر فرانسه در جنگهای دوره ناپلئون، چنین می نمود که لیبرالیسم به پیروزی خواهد رسید.

ولی درست هنگامی که در دهه ۱۸۷۰ مدل انگلیسی لیبرالیسم از یک سو بر تجارت آزاد پافشاری می کرد و از سوی دیگر بر اصلاحات و کاستن از زواید، حمله های گسترده به آن آغاز شد. روشنفکران ضد روشنگری، لیبرالیسم را از طرفی به کراتاهی از حمایت از «خویشتن» و از طرف دیگر به ایجاد مانع بر سر راه فردیت حقیقی متهم می کردند. این دو اتهام با وجود تناقض با یکدیگر، امکان داشت در یک ایده نولوژی مثبت افسونساز با هم جمع شوند. البته اتهامات مزبور چندان بی پایه هم نیستند. منتها منتقدان لیبرالیسم خود با مشکلات بمراتب جدیتر دست بگریباندند. در عالم اندیشه و روشنفکری، جامعه ای انتزاعی می سازند که سایه آن با اختیارات بالقوه نامحدود بر سر فرد سنگینی می کند. از آن مهمتر، تاریخ نشان می دهد که بارزترین جلوه جامعه پرستی به لباس تجلیل از روشنفکر مآبی - از جمله تجلیل از «اراده معطوف به قدرت» - اجتماعات عظیم [پیروان هیتلر] در نورمبرگ بود. ممکن است، چنانکه جان استوارت میل معتقد بود، دستیابی به فردیت کار آسانی نباشد، ولی حتی اگر با تلاش و مبارزه و به بهای گران نیز برای شخص تمام شود، باز بهای اجتماعی آن بمراتب کمتر از هر شق دیگر موجود به نظر می رسد.

آیا لیبرالیسم به جهات نهادی از هم پاشید؟ اساسی ترین اتهام مارکسیستها در این زمینه این است که جامعه لیبرال به تعارض طبقاتی مبتلاست. البته شک نیست که در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه طبقه انقلابی کارگر نقشی مهم ایفا کرد، و کارگزاران کارگران آلمانی حزبی سیاسی با هدفهای سوسیالیستی بود. ولی امروز آشکارا می توان دید که ستیزه جویی طبقه کارگر به هیچ وجه همه جا در جوامع سرمایه داری یکسان نبود: در ایالات متحد آمریکا عملاً و در انگلستان تقریباً وجود نداشت، در آلمان فقط در قالب کلاسیک بشدت وجود داشت، و از هر جا ستیزه جو تر در روسیه تزاری بود. ستیزه جویی ثمره رژیمهای کهنه خود سالار و قدرتمداری بود که می خواستند از طریق انواع قانونگذاریهای ضد سوسیالیستی کارگران را از صحنه

حذف کنند. هر جا کارگران می‌توانستند تحت رژیم دولتهای لیبرال آزادانه متشکل شوند، بطبع با دولتهایی که به‌ایشان حقوق شهروندی داده بود، نه در جبهه سیاسی، بلکه در جبهه صنعتی، در محل کار، می‌جنگیدند تا از سرمایه‌داران دست‌مزد بیشتر و شرایط بهتر بگیرند. به تعبیر دیگر، لیبرالیسم تعارض و کشمکش را در جامعه پراکنده می‌کند، حال آنکه تمرکز قدرت به آن مرکزیت می‌بخشد. اگر بعضی از دولتهای تک‌ملیتی در اواخر سده نوزدهم از لحاظ سیاسی بی‌ثبات شدند، بیشتر به‌علت آن بود که هنوز لیبرال نبودند، نه اینکه چون سرمایه‌دار بودند.

مصادق دیگر این نکته اساسی، عیب دیگری است که به لحاظ نهادی می‌گیرند و می‌گویند گرفتاری ناشی از رابطه لیبرالیسم با سرمایه‌داری است، منتها این بار به‌جهت لیبرالیسم یا آزادی در بازرگانی بین‌المللی. شک نیست که در اواخر قرن نوزدهم چند دولت می‌خواستند از تولیدکنندگانشان در برابر بازار جهانی حمایت کنند، و این امر به افزایش رقابت در بازرگانی بین‌المللی انجامید. ولی نفس این رقابت به معارضه مسلحانه نینجامید. جنگ جهانی اول همراه با جنگ جهانی دوم (که معلول نیروهای اجتماعی رهاشده در نتیجه جنگ جهانی اول بود) دنیایی را که ما اکنون در آن به سر می‌بریم به وجود آورد. به این دلیل، باید به علل و ریشه‌های جنگ جهانی اول پی ببریم، و برای این کار، لازم است ماهیت دولت آلمان را [در آن روزگار] درک کنیم که پشتیبانی آن از اتریش مهمترین موجب جنگ ۱۹۱۴ بود. حساسترین نکته این بود که آلمان در عصر قیصر ویلهلم سرانجام دو سیاست پیدا کرد: یکی متوجه سراسر جهان و برخوردار از حمایت روشنفکران و طبقه متوسط حذف‌شده و بعضی از صاحبان صنایع سنگین و سوسیال دموکراتها؛ دیگری متوجه شرق و بهره‌مند از پشتیبانی ارتش و طبقه سستی اشراف زمیندار. نتیجه این سیاست دوگانه این شد که آلمان همه دولتهای بزرگ را با خود بیگانه کرد و به‌دست خودش ائتلافی بر ضد خویش به وجود آورد که به‌بزرگترین ترس آن - یعنی ترس از جنگیدن در دو جبهه - انجامید. این خطای احمقانه چگونه امکان‌پذیر شد؟ دولت آلمان دولتی دریاری بود: هر کسی که قیصر به حرف او گوش می‌داد، صاحب نفوذ می‌شد. منتها اشکال در این بود که قیصر ویلهلم بدون وجود بیسمارک به حرف بسیاری کسان گوش می‌داد و اطمینان حاصل نمی‌کرد که استراتژی همه‌جانبه واحدی

به اجرا درآید. پس در اینجا نیز باز بر می‌خوریم به جای خالی لیبرالیسم - به معنای حکومت کابینه و کنترل پارلمانی - نه وجود سرمایه‌داری به عنوان علت فاجعه.

پیروزی لیبرالیسم؟

اکنون که قرن بیستم رو به پایان می‌رود، بعضی از مجادله‌گران و ردیه‌نویسان ادعا دارند که لیبرالیسم پیروز شده است. مقدار خودبینی و نخوتی که در این ادعا نهفته، ناراحت کننده است. علت گسترش لیبرالیسم در قلب جهان پیشرفته بیش از آنکه هیچ‌گونه جبر و حتمیتی باشد، پیروزی قدرت انگلوساکسن (البته با سختی و دشواری) در دو جنگ جهانی بود. از سوی دیگر، می‌بینیم استعمارزدایی نیز که خصلت غیرلیبرالی حکومت اروپا را در خارج از میان برد، نتوانسته آنگونه که امید می‌رفت به گسترش لیبرالیسم بینجامد، زیرا احساس نیاز به تمرکز قدرت به منظور سرعت بخشیدن به توسعه، حکومت‌های قدرتمندار و دیکتاتوری را افزایش داده است. برای اینکه ببینیم لیبرالیسم در اواخر قرن بیستم در قیاس با پایان قرن نوزدهم از چه جهاتی کمابیش مستحکم شده و جا افتاده است، باید به بعضی فرق‌ها قائل شویم.

معروف‌ترین استدلال به طرفداری از برتری لیبرالیسم، در اواخر دهه ۱۹۵۰ صورت گرفت که «پایان ایده‌نولوژی» را اعلام می‌کرد. قول به این امر، هم ریاکارانه بود و هم بی‌تأثیر، زیرا پنهان می‌کرد که لیبرالیسم نیز خود یکی از ایده‌نولوژی‌هاست و نیازمند دفاع. ولی، گذشته از این، حقیقت معتناهی هم آن وقت در این مدعای اساسی موجود بود و هم اکنون وجود دارد که ایده‌نولوژی‌های بزرگ قرن بیستم - از راست فاشیستی گرفته تا چپ مارکسیستی - در اثر رویدادهای تاریخی، سخت بی‌اعتبار شده‌اند. سبب ادامه مقبولیت لیبرالیسم توانایی جوامع لیبرال و سرمایه‌داری است در دفاع از مردم در برابر ترس، و در ایجاد ثروت و نعمت برای هسته مرکزی مرکب از شهروندان مرفه جامعه. البته همه کس چنین وضعی را نمی‌پذیرد. بسیاری از روشنفکران هنوز با جهان لیبرالیسم به جهت بی‌عطفی آن، معاندت ایده‌نولوژیک دارند. از آن مهمتر اینکه سرمایه‌داری مشکلات عمیق برابری و نابرابری را در سطح جهانی مطرح می‌کند، و معلوم نیست لیبرالیسم از هسته مرکزی ثروتمندان فراتر برود و دیگران را نیز بهره‌مند سازد.

اما از ۱۹۴۵ به این طرف، آن هسته مرکزی جامعه لیبرال فوق‌العاده به تنعم رسیده است. تفوق امریکا در جوامع سرمایه‌داری به طور کلی، به بازسازی

جمهوری فدرال آلمان و ژاپن، به پذیرش گسترده نوعی سازش تاریخی طبقاتی، و به پیشبرد تجارت آزاد چندجانبه انجامیده است. در زمینه اخیر موفقیت به حدی بوده که عاقبت واقعاً به تقسیم بین المللی کار منجر شده است. در سالهای اخیر، کاهش قیادت اقتصادی امریکا باعث این ترس شده که مبادا رقابتهای تجاری میان دولتهای سرمایه داری ثبات مناسبات بین المللی را بر هم بزنند. البته تنشهایی (بویژه بین اروپا و ژاپن و امریکا) یقیناً وجود دارد، ولی گزافه گویی درباره آن خطاست.

در سطح داخلی، از اواخر دهه ۱۹۷۰ مناقشه فراوان وجود داشته که آیا سازش طبقاتی ذکر شده - یعنی قبول تأمین اجتماعی از ناحیه محافظه کاران، و پذیرش بازار از جانب سوسیالیستها - به هم خورده یا نه. سیاستمدارانی همچون ریگان و تاجر که هدفشان بی اعتبار کردن سوسیال دموکراسی بوده، بعضی از ایده نولوگهای دست راستی تندرو مانند فریدریش هایک و میلتن فریدمن را لیبرالهای «حقیقی» خوانده اند. مدعیات دست راستیهای تندرو شبیه برانگیز است، زیرا همه دولتها در حیات اقتصادی مداخله می کنند، و هیچ یک بساط تأمین اجتماعی را برنچیده است، و کشورهایی مانند ژاپن و آلمان که با نهایت ظرافت و دانایی نظارت و هدایت اقتصاد از طرف دولت را به صورت نهادی در آورده اند بظاهر از بریتانیا و امریکا که سیاست آزادگذاری در آنها حاکم است، قدرت رقابت بیشتری دارند.

مسئله مهمی که لیبرالها در این عصر با آن روبرو شده اند، سرنوشت رژیمهای پیشرفته ولی قدرتمند است. آیا رژیمهایی که با تمرکز قدرت دست به صنعت گسترده اند - یعنی متحمل «انقلاب از بالا» شده اند - می توانند با موفقیت به مرحله دموکراسی لیبرال برسند؟ در اروپای شرقی و مرکزی شک نیست که هم به علت فشار سرمایه داری از بیرون و هم به علت فشارهای درونی ناشی از پیدایش کارگران تحصیل کرده تر، مدل شوروی فرو ریخته است. دولتهای ذی ربط با دو فشار همزمان مواجهند که هم به سرمایه داری برسند و هم به دموکراسی، و این کاری آنچنان کوه پیکر است که بسیاری نامحتمل است با موفقیت صورت بگیرد. تا پیش از انتخابات پارلمانی ژوئن ۱۹۹۲، می شد به سرنوشت چکوسلواکی امیدوار بود (که خاطراتی هم از دموکراسی داشت و هم از صنعت)، و از سرنوشت لهستان دلوپس بود (که خاطراتی از شق دیگر حکومت داشت)، و از روسیه ترسید (که هرگز از سنت جامعه مدنی برخوردار نبود و سپس از همان اعتماد بنفس اساسی روستایی هم محروم شد). اما چکوسلواکی با تجزیه روبرو شد، و امید به آن گذار

دوگانه [به سرمایه‌داری و به دموکراسی] در دوره بعد از کمونیسم از گذشته نیز کم فروغ‌تر شد. در مقابل، رژیمهای قدرتمدار سرمایه‌دار چون فقط باید به دموکراسی برسند، آینده بهتری دارند. اما اینجا نیز احتمال دارد نتایج مختلف باشند. دولتهای امریکای لاتین همواره خواسته‌اند خلق را بسیج کنند، و این امر ممکن است حفظ تسلط بنفس را در جریان کاستن از فشار رژیمی قدرتمدار با اشکال مواجه سازد. دولتهای مذکور، بعلاوه، بدهیهای کلان دارند و لذا ممکن است همچنان بین تظاهرات خلقی و حکومتهای ارتشی در نوسان بمانند. در آسیای شرقی آینده روشنتر به نظر می‌رسد، هر چند تایوان از جمهوری کره آینده بهتری دارد که در آن تمرکز عظیم مالکیت، فشار پلورالیستی لازم را سست می‌کند. اما حیاتی‌ترین مسأله‌ای که لیبرالها با آن مواجهند، غیر از اینهاست. جوامعی مانند برزیل و آرژانتین، یا تایوان و جمهوری کره، حتماً باید دارای «اقتصادهای تازه صنعتی‌شده» دانسته شوند، یعنی کشورهایی که با سرعت بیشتر یا کمتر به هر حال در راه عضویت جهان پیشرفته افتاده‌اند. اما بسیاری از جوامع در حال حاضر در راه توسعه نیستند، و برخی دیگر به نظر می‌رسد هرگز توسعه نیابند، زیرا به افزایش جمعیت شدید و فقدان منابع طبیعی و بوروکراسیهای فاسد و، در بعضی موارد خیره کننده، فاجعه‌های زیست‌محیطی دچارند. وجود چنین وضعی خود به منزله نقض جنبه‌ای از لیبرالیسم است که بیش از همه به فایده عملی نظر دارد و آن غذا رساندن به گرسنگان است، و طرح مسائل کلیدی حکومت سیاسی لیبرالی را اصولاً متفی می‌کند. پژوهش تفصیلی در اقتصاد جهانی - بر حسب منابع و بازرگانی و گردش سرمایه - قاطعانه نشان می‌دهد که جهان پیشرفته به اغلب چنین دولتها وابستگی ندارد و، به این دلیل، روز به روز به آنها بی‌اعتنا تر می‌شود. این امر ناگزیر لیبرالها را نگران می‌کند. همان‌طور که امروز کشور نفت‌خیزی مانند عراق به تکنولوژیهای پیشرفته تسلیحاتی دست می‌یابد، فردا رژیمهای فقیر چنین خواهند کرد. بینوایی و تنگدستی بخش بزرگی از جهان همچنان نه تنها خطری برای قلب دنیای لیبرال، بلکه لکه ننگی بر دامن آن است. اگر لیبرالیسم بخواهد بقایی داشته باشد، باید از طفره رفتن از رویارویی با این خطر پرهیزد.

پلورالیسم سیاسی

مراد از پلورالیسم (pluralism) به‌طور کلی هر نظریه‌ای است که در آن اصل و ریشه امور یا عدد چیزها یا نوع آنها بیش از یکی دانسته شود. پلورالیست (pluralist) کسی است که کثرت یا چندگانگی را اصل قرار می‌دهد (در مقابل وحدت یا یگانگی) و، از این رو، می‌توان او را «کثرت‌گرا» یا «چندگانه‌گرا» خواند. بحث وحدت و کثرت در دین و فلسفه پیشینه چند هزار ساله دارد، و محور آن غالباً هستی‌شناسی و یزدان‌شناسی بوده است. پلورالیسم در فلسفه اخلاق و نظریات اجتماعی نیز کاربرد داشته است. در اخلاق کسی که بگوید مبدأ و معیار خوبی و بدی بیش از یکی است، و در علوم اجتماعی دانشمندی که معتقد باشد جامعه بر حسب گروه‌های متعدد قومی یا نژادی آرایش می‌یابد، پلورالیست خوانده می‌شود. اما در این مقاله مطمح نظر ما پلورالیسم سیاسی است.

تعریف و مبانی

در علم سیاست، سابقه استعمال واژه پلورالیسم چندان دراز نیست و از اوایل این قرن عقب‌تر نمی‌رود. غرض از آن ترتیباتی خاص به‌منظور توزیع قدرت سیاسی میان گروه‌ها و سازمانهای مستقل از دولت و از یکدیگر و، در نهایت امر، جلب علاقه و مشارکت آنها و مآلاً افراد جامعه در صحنه سیاست و سیاست‌گذاری است. پلورالیستها معتقدند که تعدد و تنوع گروه‌ها (دست‌کم در دموکراسیها) نه تنها یکی از واقعیات زندگی است، بلکه باید و مطلوب است که چنین باشد. بنابراین، دلائلشان، هم از آنچه هست اخذ می‌شود و هم از آنچه باید باشد. اینکه دسته‌های

مختلف افراد به اقتضای فعالیتها و باورها و نظرگاهها و هدفهای مشترک، منافع مشترک نیز پیدا می‌کنند یکی از واقعیتهاست؛ اینکه مردم همگروه می‌شوند تا نسبت به منافعشان در کل جامعه و در برابر دولت بیش گسترده‌تر و زرفتری به‌دست آورند و در عین پیشبرد منافع خویش مصالح عموم را نیز در نظر بگیرند و حفظ کنند، ارزشمند و خواستنی است. جامعه مطلوب آنچنان جامعه‌ای است که اقتدار همگانی در میان گروههای متعدد و متنوع پخش شود و این گروهها مکمل یکدیگر باشند و دولت به حفظ توازن طبیعی میان گروهها بسنده کند و حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ‌کسی بتهایی نباشد. این البته (به قول ماکس وبر، جامعه‌شناس بزرگ آلمانی) «نمونه آرمانی» جامعه پلورالیستی است که شاید تاکنون در این حد کمال پا به عرصه هستی نگذاشته باشد و تنها برای روشن شدن ساختار و پیش‌فرضهای چنین مدلی مفروض گرفته می‌شود تا بحث و تحقیق را آسانتر کند. چنانکه خواهیم دید، پلورالیسم از مراحل مختلف گذر کرده و، در هر مرحله، بر جنبه‌های دیگری از قضیه تأکید ورزیده است. اما پیش‌فرضهای آن بیش‌وکم ثابت مانده است، و پیش از ورود در بحث تفصیلی، باید بینیم نتیجه‌هایی که گفتیم از چه مقدماتی گرفته شده است.

نخست اینکه حکومت وقتی از حد معین (و بالنسبه کوچکی) بزرگتر شد، دیگر به معنای حقیقی منتخب و نماینده مردم نیست، و فرد نخواهد توانست استعدادهای خویش را تحت آن به‌بهترین وجه به‌فعلیت برساند و زندگی پربار و شادی‌بخش داشته باشد.

دوم اینکه وقتی بازوهای حکومتی از نظر جغرافیایی پراکنده‌تر باشند (فدرالیسم و عدم تمرکز)، حکومتی که به‌هر حال به‌دلیل وسعت و جامعیت قوا فاقد کیفیت راستین انتخابی شده است و دیگر حقیقتاً وکیل مردم نیست، نخواهد توانست بی‌منازع از اختیاراتی که بی‌وجه به‌خود بسته است سو استفاده کند.

سوم اینکه هیچ جامعه‌ای آنگونه که پیروان حاکمیت مطلق می‌گویند براستی یکدست و یکپارچه (و به اصطلاح بعضی از متأخران، «توحیدی») نیست. عقاید متنوع و هدفها مختلفند و، از این‌رو، مردم همیشه کوشیده‌اند بنا به‌خواستها و آرزوهای گوناگون مذهبی و فرهنگی و آموزشی و حرفه‌ای و اقتصادی با یکدیگر در گروههای مختلف مجتمع شوند.

چهارم اینکه اولاً عضویت در هریک از این گروهها اختیاری است، و ثانیاً هیچکسی فقط عضو یک گروه نیست و در آن واحد به چند گروه تعلق دارد. پنجم اینکه قبول سیاستهای همگانی مملکتی و گردن نهادن بر آنها باید حاصل کنش و واکنش آزادانه گروهها با یکدیگر باشد (یا لاقبل در نظامهای دموکراتیک چنین است).

ششم اینکه حکومت مکلف است قدر مشترک اجماع گروهها را تشخیص دهد و فقط بر پایه آن عمل کند.

پلورالیستها میگویند که اولاً همه یا بعضی از این شرطها در ادوار گوناگون تاریخ و در جوامع مختلف صدق کردهاند و لذا آنچه می‌خواهند پایه واقعی دارد؛ ثانیاً هر جا که این شروط مصداق نداشته‌اند ضرور و آفات بسی حساب به بار آمده است و، بنابراین، باید آنها را ارزشهای مثبت به‌شمار آورد و در تحقیقشان کوشید؛ و ثالثاً نظرگاهی که از ملحوظ داشتن این عوامل فراهم می‌آید بهترین اساس نه‌تنها برای تنظیم و تمشیت حیات سیاسی جامعه، بلکه شایسته‌ترین راه تحقیق در آن است. به عبارت دیگر، پلورالیسم (۱) مبین یکی از واقعیتهای بسیار مهم تاریخ، (۲) هدفی ارزنده و شایان پیگیری، و (۳) روش پژوهشی ثمربخشی در جامعه و سیاست است.

از مجموع آنچه تاکنون گفتیم دو نکته اساسی برمی‌آید. یکی اینکه پلورالیستها به کثرت یا چندگانگی اصل و مبدأ در سیاست قائلند و لذا با وحدت مخالفند نه با اتحاد. با اتحاد (که متأسفانه اغلب با وحدت اشتباه می‌شود) نه تنها سر ستیز ندارند، بلکه آن را بزرگترین ضامن مشارکت سیاسی و همدوشی برای پیشبرد هدفهای ملی می‌شمارند. دیگر آنکه، از این جهت، پلورالیسم یکی از اصول بنیادی دموکراسی لیبرال است. در قطب مخالف، کسانی هستند که یا هرگونه تنوع و تعدد عقیدتی را رد می‌کنند و می‌خواهند در جامعه وحدت ایده‌نولوژی حکمفرما باشد؛ یا کسانی که گرچه چندگانگی آراء را می‌پذیرند، ولی می‌خواهند همه قوا و اختیارات منحصر به دولت باشد و معتقدند دولت ارگانیسم یا موجودی زنده و آدمی‌صفت و دارای اراده فائقه نسبت به جمیع افراد جامعه است. اکنون بپردازیم به سیر تحولی و تاریخی پلورالیسم.

ریشه‌های تاریخی

پلورالیسم نخستین بار در اوایل قرن بیستم در عرصه اندیشه سیاسی و اجتماعی در اروپا و امریکا پدید آمد. دو عامل در ظهور آن تأثیر مستقیم داشتند. یکی افزایش هراس انگیز قدرت دولتهای تک‌ملیتی (nation states)، و دیگری گسترش تمدن صنعتی. بازار این هر دو در آغاز قرن حاضر (بوژه پس از جنگ جهانی اول) رونق بی‌سابقه یافت. اندیشه‌وران برای صیانت فرد از ناتوانی و گمنامی و بی‌هویتی و خواری در جوامع بزرگ صنعتی و حفظ او از آثار نامطلوب تقسیم روزافزون کار و تصرفات آشکار و پنهان دستگاههای غول‌پیکر دولتی، به فکر تدبیر راههایی افتادند. عده‌ای از سندیکالیستها و سوسیالیستها و جامعه‌شناسان و روانشناسان و حقوق‌دانان در این اندیشه شدند که دولتهای تک‌ملیتی برخوردار از حاکمیت مطلق رفته‌رفته بوم طبیعی شایسته و بایسته برای ادامه حیات سالم اجتماعی را با خطر نابودی روبرو می‌کنند. به اعتقاد ایشان، دولت وضعی ایجاد کرده بود که افراد در عین وابستگی تکنولوژیک به یکدیگر، روز به‌روز از حیث عاطفی و فکری با هم بیگانه‌تر می‌شدند. جامعه مانند لانه مورچگان یا کندوی زنبوران به‌انبوهی از حشرات مبدل می‌شد، و دیگر نمی‌شد گفت که فرد عضوی شاخص و صاحب هویت از جمعی پاسخگوی نیازهای معنوی اوست. بستگیهایی میان افراد بود، ولی با پیوندهای طبیعی انسانی از زمین تا آسمان فاصله داشت. صنعت بی‌امان پیش می‌تاخت، اقتصاد از مرکز کنترل می‌شد، و نظام قوانین تقریباً هر راهی را برای اجبار و الزام فرد و واداشتن او به اطاعت از نظام حاکم سیاسی مشروع جلوه می‌داد. متفکران یادشده چنین وضعی را برای بشر غیرطبیعی و زیانمند می‌دانستند و بر آن اسف می‌خوردند. پرسش این بود که چگونه می‌توان آدمی را به جایگاه محترم و طبیعی او بازگردانید.

پلورالیسم حقوقی

البته اینگونه افکار و احساسات تازه نبود و از آغاز انقلاب صنعتی در انگلستان و سپس در سایر کشورهای اروپای غربی در قرن نوزدهم پیوسته تکرار می‌شد. نهایت اینکه متقدان سرمایه‌داری و صنعت گسترده‌تری همیشه یا در دفاع از فردیت

سخن می‌گفتند و می‌خواستند زنجیر قواعد خشک و رسوم تقلیدی و قیود خفقان‌آور جامعه شهری را از دست و پای فرد بردارند، یا از دست سرمایه‌داران بی‌مروت سودجو می‌نالیدند و خواهان سپردن مقدرات جامعه به دولتی جامع‌القول بر پایه اصول سوسیالیسم بودند. اما متفکرانی که از ایشان یاد کردیم، هم با فردگرایی مخالف بودند و هم با دولت‌گرایی. چاره مشکل را در وجود گروه‌های متعدد و مستقلی می‌دیدند که مانند واسطه یا پلی میان فرد و دولت عمل کنند؛ هم مانع بی‌بندوباری فرد شوند و هم دولت را از لگام گسیختگی باز دارند؛ و بالجمله به آدمی امکان دهند استعدادهایش را با اتکا به حس تعلق به گروه متحقق سازد.

الگویی که برای اینگونه گروه‌ها ذکر می‌شد، جوامع کوچک روستایی و جماعات مؤنسان همکیش و ارباب حرفه‌ها و پیشه‌وران همصنف و راهبان در صومعه‌ها و شاگردان و معلمان در حوزه‌های علمی سده‌های میانه بود که آدمی در آنها شخصیت و هویت داشت و متقابلاً هم در پیشبرد هدفها و خواستهای گروه منشأ اثر بود و هم از همگروهان خویش توان و تأثیر کسب می‌کرد. بدین‌سان، نوعی همزیستی پربار و خرسندی‌بخش استقرار می‌یافت که فرد را از درازدستی حکومت مصون و محفوظ می‌داشت. اعتقاد بر این بود که از این راه می‌توان در دوران معاصر نیز به تأسیس جوامع انسانی اصیلی که ارسطو مطلوب دانسته بود کامیاب شد. ارسطو گفته بود آدمی در جامعه‌ای شکوفان و نیک‌بخت می‌شود که وسعت جغرافیایی آن از حد معینی فراتر نرود (به‌نحوی که جارچی بتواند اخبار را بآسانی به گوش همه همشهریان برساند) و افراد یکدیگر را بشناسند و پیشینه فرهنگی و افق سیاسی مشترک داشته باشند. وقتی مخالفان یادآور می‌شدند که نه‌تنها بنیادگذاری، بلکه ماندگاری چنین جوامعی در جهان پیچیده و پرجوش امروزی در ردیف اوهام است، پاسخ می‌شنیدند که چندین گروه از این دست می‌توانند در چارچوب یک مجموعه حکومتی همپیمان شوند و بر محدودیتی که ارسطو از حیث وسعت سرزمین برای دولت آرمانی در نظر گرفته بود فائق آیند و دولتی ناهمگن ولی متحد مرکب از کثیری گروه‌های همگن تأسیس کنند. بدین ترتیب، از سویی کشور گستره جغرافیایی پهناورتر و عده بیشتری شهروند و نیروی اقتصادی و قدرت دفاعی افزون‌تر در برابر مطامع و تجاوزهای بیگانگان پیدا

می‌کرد و از برکت این اتحاد فدرال می‌توانست با مسائلی در سیاستهای داخلی و خارجی دست و پنجه نرم کند که از توان دولتشهرهای کوچک یونان باستان بیرون بود، و از سوی دیگر شهروند از آثار سوء اقتصاد و سیاست متمرکز و دگرگونیهای اجتماعی بنیان‌کن مصون می‌ماند.

چنین می‌نمود که بهترین راه تضمین حقوق فرد، تشدید مبانی گروههاست. گفته می‌شد که دولتهای امروزی آنچنان بزرگ و پیچیده و زورمند شده‌اند که نه می‌خواهند و نه می‌توانند نیازهای انسانی شهروند را برآورند. بنابراین، می‌بایست آنها را از مسند کبریایی به‌زیر کشید و اختیاراتشان را محدود کرد و تنها به‌حدی رسانید که در درون مرزهای کشور نگهدار و پرورنده تشکلهای خودگردان باشند و نظم و آرامش را میان گروههای رقیب حفظ کنند. تمرکز قدرت اقتصادی در دست طبقه‌ای که هیچ کار سودمندی انجام نمی‌داد باعث نگرانی روزافزون بود. ولی به‌نظر نمی‌آمد که دستگاه دولت ابزار مؤثر خنثی کردن قدرت فزاینده و ناموجه این طبقه باشد، زیرا اصولاً تمرکز هرگونه قدرت (اعم از اقتصادی و سیاسی) در دست هرکس (خواه طبقه‌ای خاص و خواه دولت) خود ریشه تعدی به حقوق شهروند به‌شمار می‌رفت. قدرت همیشه در معرض سوءاستفاده بود و می‌بایست از اعمال آن به‌طور یکپارچه جلوگیری کرد. هر روز که می‌گذشت، دولت به‌حربه‌ای بُرنده‌تر در دست طبقه حاکم برای سودجویی مبدل می‌شد. از این‌رو، می‌بایست جلوی قدرت متمرکز دولت سد شود - دولتی که بتدریج کیفیت انتخابی آن کاستی می‌گرفت و لازم بود تکه‌تکه یا، به عبارت دیگر، «چندگانه» شود.

این نخستین مرحله پلورالیسم بود. در آثاری که در دو دهه آغاز قرن بیستم از متفکران پلورالیست انگلیسی، مانند لاسکی^۱ و فیگیس^۲ و هابسن^۳ و تانی^۴ و کول^۵، انتشار می‌یافت همه‌جا بهره‌کشی در نظام سرمایه‌داری و حاکمیت مطلق دولت هدف حمله بود. این کسان و همفکران ایشان جملگی با این اندیشه مخالف بودند که دولت تجسم اراده عام و قانوناً توانای مطلق و جلوه برونی عقل محض است.

1. Harold Laski

3. S. G. Hobson

5. G. D. H. Cole

2. J. N. Figgis

4. R. H. Tawney

خوانندگانی که با تاریخ اندیشه سیاسی در غرب آشنایی دارند بلافاصله درمی یابند که چنین نظریه‌ای نقطه مقابل آراء نامورانی چون ژان بوردن^۱ و تلمس هابز و ژان ژاک روسو و جان آستین^۲ است که به حاکمیت بی‌منازع و اولویت اراده دولت قائل بودند. در این مرحله از تفکر پلورالیستی که به دلیل تأکید فوق‌العاده آن بر مفهوم حقوقی حاکمیت، پلورالیسم حقوقی^۳ نام گرفته است، معروفترین نظریه پرداز، لئون دوگی^۴ فرانسوی بود. دوگی عقیده داشت که انقلاب کبیر فرانسه حاکمیت را از پادشاه به ملت انتقال داد و اسطوره‌ای آفرید که در سراسر اروپا ریشه دوانید. از این اسطوره لازم می‌آمد که اولاً دولت همان ملت است، و ثانیاً تمام گروههای مستقل در داخل کشور باید قلع و قمع و منکوب شوند. اما واقعیات حیات اجتماعی و سیاسی در بسیاری از کشورها - بویژه کشورهای بهره‌مند از نظام حکومتی نامتمرکز یا فدرال - نافی این دو نتیجه بود. عده‌ای از پلورالیستهای حقوقی، از جمله دوگی، نه تنها سرسختانه خواستار استقلال گروههایی به غیر از دولت بودند، بلکه می‌گفتند دولت نیز یکی از این گروههاست که نه مهمتر و نه ضرورتاً همیشه نیرومندتر از تشکلهای دیگر است.

پلورالیستها، چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، نه فردگرا بودند و نه دولت‌گرا. لیبرالیسم کلاسیک و مکتب سودنگری (utilitarianism) قرن نوزدهم را مردود می‌شمردند چرا که می‌گفتند پیروان این دو نظریه فرد را از جماعتی که بدان تعلق دارد می‌گسلانند و اسماً او را حاکم بر منافع و سرنوشت خویش قرار می‌دهند ولی واقعاً در گونه‌ای خلأ اجتماعی رها می‌کنند. فردی که بدین سان از گروه می‌گسلد و یکه و تنها در عرصه جامعه در برابر قدرت قانونی چیره گزر دولت رها می‌شود، پیدااست که یارای ایستادگی در مقابل اراده طبقه حاکم را نخواهد داشت. در چنین وضعی، تفاوت نمی‌کند که دولت بالاترین قانونگذار به اراده مردم تلقی شود (نظریه سودنگران انگلیسی) یا تجسم عقل در تاریخ (نظریه هگل) - در هر دو حال بر خردمندان آشکار است که رویارویی به سود حریف کوه‌پیکر دولتی تمام می‌شود، نه فرد بی‌یار و یاور. فقط گروه می‌تواند فرد را از تجاوز دولت به حقوق او ایمن بدارد، و این مقصود حاصل نمی‌شود مگر با تقسیم حاکمیت میان دولت و جماعات.

1. Jean Bodin (1530-96)

2. John Austin (1790-1859)

3. legal pluralism

4. Leon Duguit

تعدد یا چندگانگی حاکمیت نه تنها، بنا به دلایل گفته شده، در نفس خویش مطلوب و یکی از ارزشهای مثبت محسوب می شود، بلکه، به عقیده پلورالیستها، ریشه در واقعیات تاریخی داشت. به نظر ایشان، اسطوره حاکمیت انحصاری دولت یکی از جمعیات فیلسوفان و حقوقدانان بود. هرکس که به دیده تحقیق در جامعه می نگریست، مشاهده می کرد که سیاست اساساً دارای ماهیت گروهی است. افراد فقط هنگامی براستی به مسائل سیاسی دل می بندند و به هدفی متعهد می شوند که پای گروههای متعدد در میان باشد. ولی دستگاهی که به نام دولت مصدر حاکمیت است، دستگاهی بی چهره و بی هویت است که هیچ کسی نمی تواند واقعاً دل در گرو آن بندد و در راه حصول مقاصد آن تلاش کند. آدمی به مذهب و صنف و اتحادیه و باشگاه و گروه همفکران خویش بمراتب متعهدتر و وفادارتر می ماند تا به دستگاه دولت. بنابراین، نه دولت «مثبت» ایده آلیستها براستی پاسخگوی نیازهای انسانی اوست و نه دولت «منفی» لیبرالهای کلاسیک. از این گذشته، تاریخ نشان می دهد که در معارضات دولت و گروهها، دولت همواره برنده نیست. گروهها می توانند با دولت بجنگند و به اقتضای مصالح خویش تغییراتی در آن وارد کنند و امتیازاتشان را نگاه دارند. دولت از حیث بهره مندی از سرشت گروهی، تنها یکی از گروهها در کشور است و، چنانکه اشاره شد، نه یگانه گروه و نه حقیقاً شایان برتری به دیگر گروههاست. از این رو، و با توجه به آنچه راجع به واقعیت دلبستگی قویتر افراد به مذهب و آیین و جماعات صنفی خودشان گفتیم، وقتی دولت و اینگونه گروهها بر سر جلب همدلی و وفاداری و فرمانبرداری فرد به رقابت برخیزند، نه تنها به هیچ وجه همواره آشکار نیست که برد با کیست، بلکه (و از آن مهمتر) حق مشروع فرد است که جانب گروه را که نماینده مستقیم اوست در برابر دولت بگیرد.

البته پلورالیستها ضرورت وجود دولت را انکار نمی کردند، و خطاست که کسی آنان را آنارشیزست قلمداد کند. سخن بر سر این بود که فرد به میل و اختیار به عضویت گروهها در می آید و، بنابراین، گروهها به طور مستقیمتر و لذا قویتر و طبیعی تر - از جانب او نمایندگی دارند. اگر فرد در عرصه مناسبات اقتصادی و تولیدی که مستقیماً با افکار و زندگی وی رابطه دارد، آزادانه با عطف نظر به مقاصد گروهی عمل کند، بدون شک به سیاست و اقتصاد کشور که گروههای مختلف در آن

به تعامل و رقابت مشغولند، بیشتر علاقه نشان خواهد داد و دیگر با هموطنان و نظم همگانی جامعه احساس بیگانگی نخواهد کرد. دولت به جای اینکه رأساً و از راه اقدام مستقیم دست به تعیین مشی سیاسی و اقتصادی کشور بزند، صرفاً هماهنگ کننده‌ای خواهد بود که در پاسخ به خواستها و نیازهای گروهی وارد عمل خواهد شد و وظایفی معادل یک شرکت خدماتی خواهد داشت.

نظریه دولت در نقش شرکت خدماتی همگانی در کتاب دوگی، قانون در دولت امروزی^۱، تشریح شده که یکی دیگر از سرشناسترین پلورالیستها، هارولد لاسکی، آن را به انگلیسی ترجمه کرده است. دوگی عمدتاً به جنبه حقوقی امر علاقه داشت. او معتقد بود که دولت باید خادم بیطرف جامعه باشد، نه منشأ تشریعی قوانین. حقیقت این است که اطاعت از فرمانهای دولت نه به جهت صدور آنها از جانب دولت، بلکه به دلیل اشتمالشان بر خواستهای گروهی واجب است. دوگی می‌گفت کسانی که به خدمات همگانی حکومتی مشغولند، به موجب همان قوانینی مجاز به چنین کاری دانسته می‌شوند که در عین حال مبین همبستگی اجتماعی مردم و منشأ حکومت است. برخلاف آنچه ایده آلیستهای چون هگل پنداشته‌اند، دولت از نظر وجوب اطاعت از آن، دارای هیچ‌گونه برتری و الویتی نسبت به گروههای مختلف تولیدی یا ناحیه‌ای نیست. هیچ‌گونه حق ذاتی و طبیعی به دولت تعلق نمی‌گیرد که به تحمیل اراده خویش به گروههای رقیب بپردازد یا فرد را مجبور به اطاعت از قوانین خویش کند به صرف اینکه آن قوانین را خود وضع کرده است. حاکمیت بخش‌پذیر و لزوم فرمانبرداری از حکومت امری مشروط و مقید است، نه مطلق.

پلورالیسم دموکراتیک

در دهه ۱۹۳۰، رفته رفته شبهه‌هایی در صحت مدعیات طرفداران پلورالیسم حقوقی راه یافت که عاقبت به ترک آن انجامید. مخالفان بر این عقیده بودند که پلورالیستها نظریات موجود درباره حاکمیت دولت را تحریف کرده‌اند و در بیان قدرت و اهمیت نسبی گروهها در برابر دولت سخن به گزاف رانده‌اند. هارولد

1. L. Duguit (1913) *Law in the Modern State*. Translated by Frida and Harold Laski (New York: Huebsch, 1919).

لسکی به مارکسیسم روی آورد، و رکود بزرگ اقتصادی دهه ۱۹۳۰ سبب تقویت این اعتقاد شد که وجود دولتهای نیرومند مرکزی از جهت رفاه همگانی و بقای دموکراسی و حفظ استقلال ملی ضروری است. ولی ضربه نهایی را دولتهای یکه تاز و قدرتمدار در شوروی و آلمان و ایتالیا و اسپانیا به پلورالیسم حقوقی وارد آوردند که ریشه گروههای مستقل داخلی را برانداختند و جایی برای دخالت آنها در حیات سیاسی و اجتماعی باقی نگذاشتند.

اما پس از چندی، در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، پلورالیسم باز در قالبی دیگر و این بار به صورت پلورالیسم دموکراتیک ظاهر شد. این دفعه محل تأکید، به جای حاکمیت، ضروریات نظام دموکراسی قرار گرفت. ولی مخالفت با نظریات روسو که گفته بود وجود تشکلهای کوچکتر از دولت به دلیل تنگ نظری آنان و ترجیح منافع خویش به خیر عموم، برخلاف مصالح همگانی است، همچنان باقی بود. پلورالیستهای دموکرات، ایالات متحد آمریکا را شاهد می آوردند که دارای اصل تفکیک قوا و منشور حقوق فردی و حزبهای سیاسی بالنسبه نامتمرکز و تعداد بیشماری گروهها و تشکلهای خاص است و وجود آنها نه تنها آسیبی به خیر همگانی نمی زند، بلکه سبب پیشرفت مصالح و هدفهای ملی است. در پلورالیسم دموکراتیک نیز مانند پلورالیسم حقوقی، هم به واقعیات استناد می شد و هم به ارزشها. پلورالیستهای دموکرات با دو دسته در معارضه بودند که هر دو برخلاف آنان به وحدت اصل اعتقاد داشتند: نخست کسانی مانند پاره تو^۱ و موسکا^۲ و میکلس^۳ که در تاریخ اندیشه اجتماعی به نو ماکیاویلیاییها معروفند و ماحصل سخنانشان این بود که هر جامعه یا سازمان بظاهر دموکراتیکی سرانجام به صورت آلیگارشی درمی آید، بدین معنا که اقلیتی نخبه و نیرومند عاقبت زمام امور را در دست می گیرد و پیدایش طبقه حاکم از ذاتیات حیات و تشکیلات اجتماعی و سیاسی است^۴؛ دوم مارکسیستها که مدعی بودند ظهور طبقه حاکم از پیامدهای

1. Vilfredo Pareto

2. Gaetano Mosca

3. Robert Michels

۴. برای اطلاع از تفصیل عقاید این سه تن در زمینه نخبه گرایی، رجوع کنید به: ه. استیوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۹، صص ۲۲۶-۲۲۱.

اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری است. پلورالیستهای دموکرات پاسخ می‌دادند که گرچه نابرابری منابع و امکانات ممکن است مانع برابری شهروندان شود، ولی پژوهشهای تجربی دقیق در حکومت‌های ملی و محلی در کشورهای دموکراتیک نشان نمی‌دهد که هیچ طبقه حاکم مشخصی امور را قبضه کرده باشد. بعکس، از داده‌های تجربی چنین برمی‌آید که عامل مؤثر در سیاست‌ها و تصمیم‌های دولتی غالباً وجود گروه‌های مختلف حتی با منافع و هدفهای متعارض است. از این گذشته، پلورالیستها ادعا داشتند که وجود اینگونه تشکلهای به‌حال دموکراسی سودمند است، زیرا اولاً شهروندان را برای زندگی سیاسی آموزش می‌دهد، ثانیاً مناسباتشان را با دولت تحکیم و تقویت می‌کند، ثالثاً نمی‌گذارد هیچ گروهی از صاحبان منافع خاص همیشه در مورد تصمیمات مهم چیره شود، و رابعاً چون امکانی برای کسب اطلاع و تبادل نظر و مذاکره و مصالحه فراهم می‌آورد، موجب اخذ سیاستهای عاقلانه‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود.

پلورالیسم شراکتی

البته مدل امریکا که پلورالیستها حتی پیش از دوره فوق‌الذکر بدان نظر داشتند، تنها الگو نبود. ساختار و قدرت نسبی گروه‌های مستقل و نوع مناسباتشان با دولت در کشورهای دموکراتیک تفاوت می‌کند. حتی می‌توان گفت که ایالات متحد مدلی بالنسبه استثنایی است. بسیاری عوامل، از جمله نبود سازمانهای طبقاتی و ضعف نسبی اتحادیه‌های کارگری و وجود تشکلهای مرکب از افراد بخشهای مختلف جامعه، به پلورالیسم در آنجا چهره و ماهیتی غیر از سایر دموکراسیهای غربی می‌دهد. در کشورهای اسکاندیناوی و هلند و آلمان و اتریش، نمایندگان بخش اعظم نیروی کار و کارگری در مذاکرات دسته‌جمعی با کارفرمایان شرکت می‌جویند و توافقهایی که به دست می‌آید به تأیید دولت می‌رسد و حتی، در صورت لزوم، به وسیله قوه مقننه صورت قانونی پیدا می‌کند. این مدل «شراکتی»^۱ پلورالیسم در امریکا معمول نیست، و سابقه آن (هرچند به شکل منحرف) به زمان موسولینی

دیکتاتور ایتالیا و *estado corporativo* (یا «دولت شراکتی») او برمی گردد، و به این صورت بارها مورد سوءاستفاده قرار گرفته و به جای رهانیدن فرد، او را محکوم به زور شنیدن از گروههای کوچک قدرتمند و ثروتمند و سودجو و بی اعتنا به اصول در کشورهای مختلف کرده است.

در دهه ۱۹۸۰، پلورالیسم شعار مخالفان حکومتهای تک حزبی در اتحاد شوروی و کشورهای اروپای مرکزی و شرقی شد که، مانند پلورالیستهای حقوقی و دموکرات در گذشته، بر ضرورت وجود گروههای مستقل در سیاست و اقتصاد و جامعه پافشاری می کردند. این پلورالیستها، برخلاف پیشینیان خود، هیچ نظریه مدون و منسجمی در مخالفت با دولتهای قدرتمند و انحصارطلب کشورهای خویش پدید نیاوردند؛ ولی از آنچه درباره ضرورت پلورالیسم به عنوان یکی از پایه های دموکراسی و مشارکت سیاسی می گفتند چنین برمی آمد که عقایدشان آمیزه ای از اصول پلورالیسم حقوقی و دموکراتیک است.

نقد و ارزیابی

چنانکه گفته شد، پلورالیسم بیشتر در واکنش به افزایش سرطان وار قدرت مرکزی دولت و تحولات صنعتی و تکنولوژیک و پیامدهای ناخواسته آن در جوامع بزرگ نوده ای پدید آمد. دفاع از هویت و حرمت فرد در پناه گروه همیشه یکی از بنیادهای آن باقی مانده، هرچند طریق مدافعه در ادوار مختلف و به اقتضای پیشامدهای گوناگون تاریخی تغییر کرده است. تردید نیست که انگیزه پلورالیستها همواره از یک سو بشردوستی و حفظ حقوق اکثریتی بوده است که یارای بیان خواسته های خویش و تأثیر گذاشتن در مصادر امور را نداشته اند، و از سوی دیگر دفاع از دموکراسی و آرزوی برقراری حکومتهای برامتی منتخب مردم و پاسخگو در برابر ایشان. با توجه به شرایط ناشی از صنعت گستری که دستگاه دولت را از دسترس مستقیم مردم دور کرده و مشارکت حقیقی آنان را در امور همگانی ناممکن ساخته بود، پلورالیستها گروه را شایسته ترین مجرا برای تضارب آراء و انتقال خواسته های فرد می دیدند و عقیده داشتند که بجز ایجاد و تقویت گروههای مستقل، چاره ای بر آفات مترتب بر تمدن صنعتی متصور نیست، و اگر گروهها نباشند که با

قدرت محصول تجمع افراد در برابر دولت بایستند، مشکل رشد سرطانی و بی‌اعتنایی دستگاه حکومتی راه حل دیگری نخواهد داشت.

پس، از نظر انگیزه، پلورالیسم درخور بزرگداشت است، و غیر از کسانی که در بقای دستگاههای قدرتمدار منافع مستقیم یا غیرمستقیم دارند، گمان نمی‌رود کسی به حکومت مردم، یعنی دموکراسی، ارج بنهد و در برابر نیات بانیان آن مکتب سر احترام فرود نیاورد. اما پلورالیستها بظاهر چند عامل را در محاسبات و مدعیاتشان نادیده گرفتند که مانع حصول مقصود شد و مروری اجمالی بر آنها، ولو از برای عبرت آیندگان، بی‌فایده نیست.

نخست، امکان فشار گروه بر فرد. هرکسی که تجربه کار گروهی داشته باشد، می‌داند که آنچه سرانجام به عنوان هدفها و سیاستهای گروه بر کرسی نشانده می‌شود، همواره ضرورتاً محصول تبادل نظر صادقانه و رأی حقیقی و اجماع اعضا نیست، بلکه هرچه گروه بزرگتر و مقاصد آن پُر دامنه‌تر و راه رسیدن به هدف پیچیده‌تر شود، تصمیمات آن بیشتر حاصل دسته‌بندیها و تحمیل اغراض اقلیتی هوشیار و نیرومند و احیاناً تحمیل اکثریت غافل و بی‌زبان به وسایل زیرکانه خواهد بود، و تهدید و تطمیع هرگز از صحنه‌های تصمیم‌گیری چندان دور نیست. اینکه کسی معتقد باشد که گروه چون بسته‌تر و کوچکتر از کل جامعه است، پس بضرورت انعکاس‌دهنده هدفهای انسانی و وسیله تحقق ارزشهای فردی و محتوا بخشیدن به آزادی است، مستلزم مقدار معتنا بهی خوش‌بینی (و احیاناً خوش‌یاوری) است. یکی از انتقادهای مخالفان دموکراسی پلورالیستی نیز همین بود که پلورالیستها تنها ظاهر امور را در نظر می‌گیرند و از باطن غافلند. به عقیده مستقدان، در پشت نمای چندگانگی گروهها و تصمیمهای گروهی، واقعیت سلطه‌جویی نخبگان سیاسی یا مالی یا صنعتی یا بازرگانی پنهان بود. می‌گفتند حتی اگر نخبگان حاکم همواره به کنترل یکایک تصمیمات نیز کامیاب نشوند، نمی‌گذارند اموری که تشخیص دهند به سودشان نیست در دستور کار دولت قرار گیرد، و از این راه تسلط و چیرگی خویش را حفظ می‌کنند. از این گذشته، با تصرف در افکار عمومی، نوعی دور باطل پدید می‌آورند، بدین معنا که اندیشه‌های خویش را به راههای گوناگون به مردم القا می‌کنند تا بعد همان مردم کسانی را در انتخابات

برگزینند که بر وفق مرادشان - یعنی مآلاً به میل نخبگان - تصمیم بگیرند. پلورالیستها پاسخ می‌دادند که پلورالیسم اجتماعی بتهایی ضامن تحقق ارزشهای دموکراتیک نیست. پلورالیسم در جامعه شرط لازم دموکراسی است، اما خود بخود کافی نیست. حتی می‌توان پذیرفت که، در برخی موارد، تشکلهای نابرابریها را تثبیت کنند و با تأکید بیش از حد بر منافع گروه، شعور و آگاهی اجتماعی را به مجاری نادرست بیندازند و تعادل دستور کار مملکتی را بر هم بزنند و خود به جای عامه مردم زمام امور همگانی را در دست بگیرند. اما چون پلورالیسم ممکن است زیانهای برساند، دلیل نمی‌شود که آن را رد کنیم. پلورالیسم اجتماعی در دموکراسی ضروری و مطلوب است و با نابودی آن، خود دموکراسی نابود می‌شود. گروه نیز مانند فرد است: استقلال برای فرد یکی از شرطهای نیک‌بختی است، ولی اولاً یگانه شرط نیست، و ثانیاً ممکن است در دست نااهل به تباهکاری بینجامد. گروه نیز مانند فرد باید از حدی از استقلال بهره‌مند باشد؛ اما در عین حال باید در پی یافتن راههایی بود که امکانی برای زیان رساندن باقی نگذارد. پلورالیستها نتیجه می‌گرفتند که چگونگی حفظ تعادل بین استقلال و کنترل یکی از بنیادی‌ترین مشکلات دموکراسی پلورالیستی است، و بر هر کسی که به آزادی و انسانیت ارج بنهد کوشش در چاره‌یابی بر آن واجب است.

دومین ایراد به پلورالیسم این بوده است که پلورالیستها آنچنان به خردمندی فرد و علاقه او به سیاست اعتقاد راسخ داشته‌اند که هرگز این عقیده را به محک تحقیق و تجربه نزده‌اند. حتی مشاهدات سطحی نشان می‌دهد که بسیاری از مردم اساساً حوصله (یا شاید توان) بحث و تعاطی نظر و پیمودن راه دراز و دشوار اخذ تصمیمهای گروهی را ندارند و بیشتر ترجیح می‌دهند دیگری تصمیم بگیرد و آنان پیروی کنند. یکی از رازهای جذابیت رهبران فره‌مند همین کاهلی (یا احیاناً ناتوانی) خلق از ژرف‌اندیشی و اکراهشان از گرفتار آمدن در پیچ و خم تصمیم‌گیری و، از آن مهمتر، به‌دوش کشیدن بار مسؤولیت فردی است.

اعتراض سوم اینکه پلورالیستها امکان دستکاری فرد از طریق گروههای همدست با دولت را به غفلت گذرانیده‌اند، یعنی همان امکانی که موسولینی در ۱۹۲۶ در تأسیس رژیم شراکتی خود نهایت بهره‌برداری را از آن کرد. نظام شراکتی

فاشیسم ایتالیا نیز مانند کمیته‌های مشورتی وزارتخانه‌ها و هیأت‌های کارگری نظارت در کارخانه‌ها در کشورهایی همچون آلمان و لهستان و یوگسلاوی پس از جنگ جهانی دوم، نشان داد که اجرای سیاست‌های دولت بر پایه عدم تمرکز جغرافیایی و فدرالیسم و اصول پلورالیسم، غالباً به معنای انتقال قدرت حکومتی به عناصر سلطه‌گر در ثروتمندترین و جاافتاده‌ترین و فرصت‌طلب‌ترین گروه‌هاست، و به جای اینکه برای فرد آزادی به‌ارمغان بیاورد، به تحکیم قدرتهای متمرکز و مستقر خصوصی می‌انجامد. پلورالیستها به حیثیت انسانی معتقد بودند، ولی در عمل به تشکلهای بزرگ و مقتدری مثل شرکتهای صنعتی و بازرگانی و سازمانهای کشاورزی و گروههای صنفی و اتحادیه‌های کارگری و حرفه‌ای برخوردند که بظاهر ماهیت انتخابی داشتند ولی در حقیقت در جامعه صنعتی نوین به آنچنان درجه‌ای از تمرکز سازمانی رسیده بودند که، مانند دستگاههای خفگان‌آور دولتی، جایی برای برابری و آزادی و استقلال باقی نمی‌گذاشتند.

چهارمین اشکالی که متقدمان وارد کرده‌اند این بوده که پلورالیستها آنقدر نگران سوءاستفاده از قدرت حکومتی بوده‌اند که منطقاً کارها می‌بایست به‌بن‌بست بکشد. خواستشان این بوده که دولت از توان تصمیم‌گیری مستقل محروم شود و به سطح داور بیطرف در رقابتها و ستیزه‌ها پایین بیاید و وظیفه‌اش صرفاً تسهیل حصول توافق میان گروه‌ها باشد و قوانین از گروه‌ها نشأت بگیرد، نه از سیاست‌گذاران دولتی. این اعتراض البته به‌دوره پلورالیسم حقوقی واردتر است تا ادوار بعد. پلورالیستها بعدها خود دریافتند که چنین ترتیبی ممکن است چرخ کشور را از گردش بازدارد و، در نتیجه کشمکشهای درون‌گروهی یا بین گروه‌ها، به‌بن‌بست سیاسی بینجامد. به این جهت، گرچه پیشتر مفاهیمی مانند خیر عموم و اراده عام را یکسره مردود شمرده بودند، در دهه ۱۹۳۰ وقتی با خطر خارجی فاشیسم و همچشمیهای بیحاصل گروههای داخلی روبرو شدند، به‌ضرورت وحدت هدف فراسوی چندگانگی مقاصد گروهی و لزوم مددگیری از بازوی تواناتر دولت پی بردند. حتی دو تن از معروف‌ترینشان، لسکی و کول، از افراط به تفریط افتادند و به مارکسیسم گرویدند و خواهای رهبری قوی و دولتی نیرومند و مجهز برای برآوردن نیازهای عمومی شدند.

نتیجه

تا جایی که می‌توان دید، پیروی از اصول پلورالیسم در اتخاذ سیاستهای مملکتی و پژوهشهای دانشگاهی و مطالبهٔ ترتیباتی مانند فدرالیسم، واکنشی در برابر آثار نامطلوب جوامع عظیم توده‌ای بوده است. این واکنش عمدتاً بر دو فرض استوار بوده که همیشه نیز بصراحت بیان نشده است: نخست اینکه پریشانی و ازهم‌پاشیدگی اجتماعی و ناسازگاری با محیط و ازخودبیگانگیهای محصول گسترش صنعت و تکنولوژی و جوامع توده‌ای، عواقبی است که حتماً باید با آنها مبارزه کرد؛ دوم اینکه جامعهٔ توده‌ای مانع رشد و شکوفندگی و آزادی فردی است، ولی جامعهٔ پلورالیستی و تکنولوژی محدود چنین نیست. بر پایهٔ این فرضها گاهی نتایجی گرفته شده و سیاستهایی استقرار یافته است که از متحول شدن دستگاه دولتی در جهت انعطاف بیشتر و مسؤولیت‌پذیری افزون‌تر نسبت به فرد جلوگیری کرده است. با اینهمه، چنانکه دیدیم، شیفتگان دموکراسی هرگز نتوانسته‌اند یکسره از پلورالیسم دل بردارند و در صد سال اخیر تقریباً پیوسته در تلاش رفع معایب و احیای آن اعتقاد به صورتهای جدید بوده‌اند. در جریان این تلاش، بسیاری کمبودها و عیبه‌ها و آزارها در جامعه و سیاست آشکار شده است و، همان‌گونه که شایستهٔ هر پژوهش علمی است، راههای مختلف مبارزه به محک آزمون خورده است. گرچه پلورالیسم تاکنون به سر منزل مقصود نرسیده است، همهٔ دوستداران آزادی از جهت این کوشش مستمر به پیروان آن مدیونند.

بردباری*

بردباری [یا تساهل یا تسامح یا مدارا] روش تحمل و چشم‌پوشی است وقتی چیزی وجود دارد که آن را دوست نداریم یا پسندیده نمی‌دانیم. بردباری باید از آزادی متمایز دانسته شود زیرا مستلزم وجود چیزی است که معتقدیم ناگوار یا شر است. وقتی می‌گوییم آزادی حکمفرماست، لازمه آن هیچ‌گونه انتقاد از کسانی نیست که گفته می‌شود آزادند یا استفاده‌ای که چنین کسان از آزادی خویش می‌کنند. حتی نویسندگانی هستند که واژه «آزادی» را به اعمال حق انسانی انتخاب اختصاص می‌دهند و با میلتن [شاعر انگلیسی] همفکرند که «تنها نیکمردان می‌توانند آزاد باشند». اما در بردباری، محکوم کردن و بد دانستن و مردود شمردن مستتر است. وقتی از چیزی لذت می‌بریم، یا چیزی عموماً محبوب یا پسندیده است، نمی‌گوییم آن را تحمل می‌کنیم یا نسبت به آن بردباری نشان می‌دهیم. وقتی از آزادی بیان و مذهب و رفت‌وآمد سخن می‌گوییم، بیان و مذهب و رفت‌وآمد چیز خوبی تلقی می‌شود یا چیزی که اخلاقاً نه دارای ارزش مثبت است و نه منفی. اما هنگامی که بحث بردباری به میان می‌آید، از بردباری نسبت به مرتدان یا دگراندیشان یا ملحدان صحبت می‌کنیم که همه روزگاری بدکار و فاسق شمرده می‌شدند، یا از بردباری در قبال روسپیگری یا قمار یا خرید و فروش مواد مخدر سخن می‌گوییم که هنوز عموماً از شرور و آفات دانسته می‌شوند. پس بردباری یعنی اول بد دانستن و محکوم کردن و سپس تحمل و مدارا، یا به عبارت ساده‌تر، تحمل اساساً خود یعنی بد دانستن و محکوم کردن.

* Maurice Cranston, «Toleration,» *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 1967.

تی. اس. الیوت^۱ روزی با این گفته خوانندگانش را به شکفت آورد که: «فرد مسیحی نمی خواهد با او مدارا شود.» منظور او، برخلاف پندار عده‌ای، این نبود که مسیحی در حسرت شهادت است، بلکه می خواست بگوید مسیحی نمی خواهد صرفاً تحمل شود، بلکه خواهان چیز بهتری است — می خواهد محترم و گرامی داشته شود و دوستش بدارند. آنچه الیوت از طرف مسیحیان گفت بدون شک ممکن است از جانب یهودیان یا مسلمانان یا مورمونها یا سیاهان یا هر اقلیت دیگری نیز گفته شود که اعضای آن می بینند جامعه‌ای بزرگتر با آنان مدارا می کند. بردباری همیشه صرفاً بردباری است. از برابری کمتر است همانگونه که با آزادی فرق دارد، و سخت غیر از برادری است. به این دلایل، بردباری بسیار از کمال مطلوب فاصله دارد، زیرا، با اصطلاح، استلزاماً آلوده به شر و بدی است که در معنایش مستتر است.

بردباری را باید از بی اعتنائی متمایز دانست. کسی که درباره چیزی هیچ احساسی ندارد، نسبت به آن بی اعتناست نه بردبار، زیرا اگر هیچ احساسی نداشته باشد، نمی توان گفت آن چیز را خوش نمی دارد یا ناپسند می شمارد. کسی که از چیزی به هیچ وجه ناراحت نیست، نمی تواند مدعی شود که آن را تحمل می کند. بعضی از منتقدان بردباری مذهبی گفته اند که اینگونه بردباری بر بی اعتنائی به مذهب دلالت می کند، و بی اعتنائی به مذهب بد است. اینجا باید میان بستگی منطقی و بستگی تاریخی فرق بگذاریم. واقعیت تاریخی شاید احتمالاً این باشد که افزایش بردباری مذهبی در روش حکومت‌های فرانسه و انگلستان در سده هجدهم از کاهش شور و حرارت مذهبی و روی آوردن بیشتر به این دنیا و، خلاصه، از بی اعتنائی سرچشمه می گرفت. ولی به فرض هم که چنین باشد، باید بین آن بردباری و این بی اعتنائی فرق گذاشت، زیرا معنای دو لفظ با هم تفاوت مهم دارند. بسیاری کسان بوده اند مانند هابز که شخصاً اعتنائی به مذهب نداشته اند ولی با بردباری مذهبی مخالفت ورزیده اند، و خیلی کسان همچون لاک که اعتقادهای مذهبی قوی داشته اند اما موافق بردباری مذهبی بوده اند.

۱. T. S. Eliot (۱۸۸۸-۱۹۶۵). شاعر و منتقد آمریکایی که بعد در انگلستان اقامت گزید و کاتولیک شد. (مترجم)

شقوق دیگر در برابر بردباری. غالباً می‌گویند شق دیگر در برابر بردباری، تعقیب و آزار^۱ است. ولی حصر شقوق ممکن به این دو، گمراه کننده است. تعقیب و آزار بنا به تعریف همیشه نادرست و نارواست. اخلاقاً محکوم کردن جزء معنای آن است. ولی آیا شق بدیل بردباری همیشه روش نادرست و نارواست؟ مثلاً، آیا منع خرید و فروش مواد مخدر ناحق و نادرست است؟ آیا تعقیب و آزار است؟ لجاج و خیره‌سری است که کسی بگوید هر چیزی که تحمل نمی‌شود، موردی از تعقیب و آزار است. تعقیب و آزار یکی از شقوق در برابر بردباری است. شق دیگری نیز هست که باید به‌زبانی خالی از ارزش‌گذاری بیان شود، هرچند یکی از مشکلات محوری هر نظریه اجتماعی این است که چنین زبانی همیشه دستیاب نیست. تقریباً در همهٔ واژه‌هایی که از آنها در بحث از مشکلات اجتماعی و سیاسی استفاده می‌کنیم، عنصری هنجاری [یا یک بایست] نهفته است. شاید چون واژهٔ بهتری نیست، شرط خردمندی این باشد که لفظ «جلوگیری» را به‌عنوان بدیل «بردباری» به کار ببریم. کسی که پرسد آیا تعقیب و آزار دگراندیشان مذهبی در قرن سیزدهم [میلادی] در اروپا توجیه‌پذیر بود، با سخن گفتن از تعقیب و آزار از آغاز نوهی پیشداوری وارد مسأله می‌کند. اما می‌توان بحثی بیطرفانه در این باره داشت که آیا در آن زمان و مکان جلوگیری از دگراندیشی مذهبی توجیه‌پذیر بود، زیرا حتی کسانی که به آن کار دست زدند، اگر بودند اعتراضی نمی‌داشتند که نام آن را جلوگیری بگذارند.

بسیاری از نویسندگان با سیاستهای مبتنی بر نابرنداری مخالف بوده‌اند، اما کمتر کسی به خود اجازه داده از نابرنداری دفاع کند. دلیل این امر آشکارا این بوده که نابرنداری در زندگی خصوصی نقیصه یا ضعفی اخلاقی دانسته می‌شود، نقیصه‌ای مرتبط با نخوت و تکبر و کوتاه‌بینی و ناشکیبایی. بنابراین، نابرنداری به گوش خوش نمی‌آید. جیمز فیتس جیمز استیون^۲ در مقام مخالفت با نظریهٔ جان استوارت میل در هواداری از بردباری، علناً به دفاع از نابرنداری برخاست، و گرچه استدلالهایش طوری بود که احتمال داشت بیشتر نزد اکثریت مقبول بیفتد، به هیچ وجه آنچنان مانند میل در نظر مردم توفیقی پیدا نکرد. پیدا بود که استیون زبان

1. persecution

۲. James Fitzjames Stephen (۱۸۱۴-۱۸۹۶). قاضی و حقوقدان انگلیسی. (مترجم)

و بیان خوبی برای ادای مقصود برنگزیده است. بیشتر پشتیبانان آنچه استیون از آن به نام نابردباری یاد کرده است، هنگامی که از جلوگیری به جای بردباری دفاع کرده‌اند، ترجیح داده‌اند از نظم و انضباط و مرجعیت و نظارت سخن بگویند.

نگرش مشرکان و نگرش مسیحیان. مشکل محوری بردباری در تاریخ غرب، قرن‌ها مشکل بردباری مذهبی بود. این یکی از نتایجی بوده که غرب با آن روبرو شده چون مسیحیت دین آن بوده است. ادیان چندخدایی ذاتاً بردبارترند. مثلاً یونانیان گرچه در زمینه آداب و تشریفات و نهادهای دینی محافظه کار بودند، ولی بسیاری انواع اعتقادهای کلامی را روا می‌دانستند و اجازه می‌دادند. جایی که بسیاری خدایان بودند، بسیاری جزمیات دینی نیز می‌توانست وجود داشته باشد. سقراط و فیثاغوریان هدف تعقیب و آزار قرار گرفتند ولی نه به جهات دینی، بلکه به دلیل این اتهام که اخلاق و امنیت سیاسی جامعه را به خطر می‌اندازند. سیاست رومیان آنچنان ثابت نبود و بین آسانگیری عمومی و جلوگیری از برخی فرقه‌های خاص - بویژه، اما نه فقط، مسیحیان - نوسان می‌کرد. بردباری رومیان دست کم به یک تصور مشخص دینی محدود می‌شد، یعنی اعتقاد به اینکه ایزدان، اگر کسانی از پرستش آنان کوتاهی کنند، همه قوم را به این جرم به کیفر خواهند رساند.

آباء کلیسا در صدر مسیحیت چون خود هدف تعقیب و آزار رومیان قرار گرفته بودند، با بردباری دینی علی‌الاصول موافق بودند. ولی همینکه قسطنطین [یا کنستانتینوس اول، امپراتور مقتدر روم از ۳۰۶ تا ۳۳۷ میلادی] مسیحیت را دین رسمی دولت [روم] اعلام کرد، مشرکانی که پیشتر آزارگر بودند، آزار دیده شدند. با اینهمه، باید برای ثبت در تاریخ گفت که جلوگیری مسیحیان از شرک هرگز به حد بی‌رحمی گذشته رومیان نرسید. آوگوستینوس قدیس که خود از نخستین طرفداران جلوگیری از ارتداد بود، مع‌هذا بخصوص قید می‌کرد که مجازات اعدام برای مرتدان ناحق و نادرست است. عده نسبتاً اندکی که امپراتوران مسیحی فرمان به کشتنشان دادند، معمولاً به جرم جادوگری اعدام شدند، نه به علت پرستش خدایان دروغین.

در اوایل قرون وسطا، سیاست جلوگیری ملایم کلاً ادامه داشت. از اواخر قرون وسطا تا رنسانس و عصر اصلاح دین و نهضت ضد اصلاح دین، مسیحیان اروپایی بردباری را علی‌الاصول کنار گذاشتند. مسیحیان انگشت‌شماری که همچنان به بردباری مذهبی روی خوش نشان می‌دادند، درست به دلیل قلت عده امروز جلب

توجه می‌کنند. در میان ایشان از آناباپتیستهای آلمان و ارمینان هلند و تسوینگلی^۱ در سوئیس و کاستلیو^۲ در فرانسه و سوکینوس^۳ در لهستان می‌توان نام برد. ولی مذاهب عمده پروتستان، اعم از لوتری و کالوینیستی و انگلیکن، در نابردباری دست کمی از مذهب کاتولیک نداشتند. ابزار عمده کلیسای کاتولیک برای اعمال انضباط مذهبی، دستگاه تفتیش عقاید بود که آزادانه و بوفور به منظور نجات نفوس گمراه و بازگرداندن آنان به سوی خدا، به شکنجه و کيفر مرگ متوسل می‌شد.

مسیحیان در دفاع از منع و سرکوب دلایل متعدد دارند. بعضی از نویسندگان استدلال قدیم مشرکان را تکرار می‌کنند که خدا از اعمال ارتدادی ناخشنود می‌شود و احتمال دارد برای مجازات همه جماعت بلا بر سر آنان نازل کند. نویسندگان دیگر بر این نکته تکیه می‌کنند که ارتداد جرم است و یکی از انواع شورش بر مراجع قانونی، و عهدی را که (ولو به وکالت) هنگام غسل تعمید بسته شده است نقض می‌کند، و جرم را نمی‌توان تحمل کرد. استدلال ظریفتری نیز هست که، بر طبق آن، مرجعیت کلیسا همان قدر برای ادامه وجود جامعه مدنی ضرورت دارد که مرجعیت دولت؛ بنابراین، آنان که در برابر کلیسا گردن‌کشی می‌کنند مانند کسانی هستند که تکلیف خود را به پادشاه زیر پا می‌گذارند. از این‌رو، اعضای فرقه‌های مذهبی کاتارها^۴ و والدوسیایان^۵ و آلیگانیان^۶ و مانند آنها را برخی از نظریه‌پردازان کاتولیک

۱. Huldreich/Ulrich Zwingli (۱۵۳۱-۱۴۸۴). متکلم و مصلح دینی سویی پروتستان. (مترجم)

۲. Sebastianus Castellio (به فرانسه: سباستین شاتیون: ۱۵۶۳-۱۵۱۵). متکلم و اومانست پروتستان فرانسوی. (مترجم)

۳. Laelius Socinus (به ایتالیایی: لئو سوتسینی: ۱۵۶۲-۱۵۲۵). متکلم ایتالیایی. (مترجم)

۴. the Cathari (معنای تحت‌اللفظی به یونانی: پاکان). اعضای نهضتی مذهبی، متأثر از ثنویت و مانویت و گنوستیسیم و آراء مرقیون، که در سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی از شرق به غرب اروپا راه یافتند و با بی‌رحمی به دست کاتولیکها قلع و قمع شدند. (مترجم)

۵. the Waldenses. یکی از فرقه‌های پروتستان که اعضای آن به توسط پاپ تکفیر شدند ولی چهار قرن مقاومت کردند و به پروتستانهای آلمان و سوئیس پیوستند تا سرانجام در اواسط سده نوزدهم در فرانسه به آزادی کامل دست یافتند. (مترجم)

۶. the Albigenes (منسوب به شهر آلی یا آلیگا در جنوب فرانسه). یکی از شاخه‌های کاتارها که اعضای آن مانند ایشان پیرو آیین ثنوی مائی و سخت ریاضت‌کش بودند و در اوایل قرن سیزدهم میلادی پاپ علیه آنان اعلان جهاد داد و سرانجام پس از آزار فراوان در نتیجه اقدامات دستگاه تفتیش عقاید براه افتادند. (مترجم)

شورشیان آشوبگری می‌دانند که با قدرت حاکم وارد جنگ می‌شوند. مذهب حقّه، جمیع آدمیان را در عین امنیت در یک پیکر ملی و مدنی با هم پیوند می‌دهد، و لذا دگراندیشی و ارتداد ممکن است راه را برای هرج و مرج هموار سازد. بعلاوه، همه این نویسندگان مسیحی معتقدند که تحمل ارتداد خدمتی به شخص ذی‌ربط نیست، زیرا وی را در راه خطا تنها گذاشتن به معنای رها کردن او در گنهکاری و مواجه با لعنت ابدی در آخرت است. از این رو، اِعمال مجازاتهای دردناک و حتی کیفر مرگ واقعاً سنگدلی تلقی نمی‌شود اگر بدین وسیله بتوان شخص خطاکار را از عذاب بمراتب بزرگتر دوزخ رهانید.

دلایل فلسفی به طرفداری از بردباری. کسی که استدلالهای مسیحیان هواخواه جلوگیری را مورد بحث قرار داد و به این سبب بیش از همه اشتها یافت، فیلسوف انگلیسی جان لاک بود. در قرن هفدهم، مسیحیان عموماً اعتماد گذشته را به سرکوب کم‌کم از دست می‌دادند، هرچند این کار هنوز ادامه داشت. یگانگی جهان مسیحی آشکارا پایان یافته بود و احتمال نداشت تجدید شود. پروتستانیسم به صورتهای گوناگون رفته رفته در دنیا به نیرومندی کاتولیسیسم شده بود. تصور مذهب حقّه واحد در برابر ارتداد، دیگر معنا نداشت. از این گذشته، پروتستانیسم گرچه بردباری را تبلیغ نمی‌کرد، ولی کمر به تبلیغ اصولی بسته بود که بناچار به مطالبه بردباری می‌انجامید. تعلیم پروستانی دایر بر اینکه هرکس باید کشیش خود باشد، دلیل و اساسی به دست فرد دگراندیش می‌داد به همان محکمی دلایل سخت کیشان که ادعا کنند مذهب او مذهب حقّه است. پیریل^۱ در ۱۶۸۲ در نوشته‌ای به نام اندیشه‌هایی درباره ستاره دنباله‌دار^۲ بحث کرد که اخلاق مستقل از دین است. نویسندگانی مانند او اعتماد به سودمندی و عادلانه بودن جلوگیری از افکار نامر سوم و غیر مکتبی را متزلزل کردند.

دفاع لاک از بردباری که در نوشته او نامه‌ای در باب بردباری^۳ مطرح شد و در ۱۶۸۸ انتشار یافت، نخستین دفاعیه از این قسم نبود، اما نخستین استدلال منظم و

۱. Pierre Bayle (۱۷۰۶-۱۶۴۷). نویسنده و فیلسوف فرانسوی و یکی از بنیادگذاران مکتب عقلی در فرانسه. (مترجم)

2. *Pensées sur la comète.*

3. *Epistola de Tolerantia.*

روشمند به طرفداری از آن بود. نخستین سخن لاک این است که منع و سرکوب روش مؤثری نیست. می توان از زور استفاده کرد برای واداشتن کسی به اینکه فلان شکل از اعمال عبادی مسیحی را به جای آورد؛ اما زور نمی تواند کسی را در خلوت جان و دلش به هیچ ایمان و اعتقادی پای بند سازد. آنچه زور می تواند بکند این است که شخص را وادار به تظاهر کند که او نیز یکی از مؤمنان مکتبی و سخت کیش است. لاک می گوید چنین روشی نه تنها بی فایده، بلکه اخلاقاً زیان آور است زیرا ناگزیر به دورویی و ریا دامن می زند. بدین ترتیب، او استدلال کاتولیکها را از بیخ و بن رد می کند که می گویند زور - تا چه رسد به شکنجه و اعدام - ممکن است کسی را به راه فلاح و رستگاری بیاورد.

دوم، لاک به رد این استدلال قدیمی می پردازد که وظیفه مذهبی شخص برابر با وظیفه او نسبت به دولت است، و جامعه مدنی به کام هرج و مرج می رود اگر دگراندیشی مذهبی تحمل شود. لاک می گوید کلیسا «جامعه ای اختیاری» است و رسالتی در این دنیا مستقل از وظایف دولت دارد. کلیسا برای رستگاری آدمیان به وجود آمده است، و تنها از راه اقتناع و اساساً به وسایل دور از خشونت می تواند در ایفای رسالتش کامیاب شود. اما دولت به منظور حفظ و حراست حقوق آدمیان - یعنی حیات و آزادیها و دارایی آنان - پا به عرصه هستی نهاده است، و لذا استفاده از زور به عنوان ضمانت اجرایی نهایی، بخش ضروری کارکرد دولت است. همان طور که رستگاری و فلاح آدمیان به دولت مربوط نیست، استفاده از زور نیز به کلیسای ربطی ندارد. وانگهی، دولت هیچ گونه شناخت حقیقی ندارد که مذهب حقه چیست. به عقیده فرمانروایان ایرانی، دین برحق، اسلام است؛ به نظر حکمرانان اسپانیا، مذهب حقه، کاتولیسیسم است؛ و به اعتقاد پادشاهان انگلستان، مذهب انگلیکن. ممکن نیست آنان همه درست بگویند. بنابراین، رسمی شدن هیچ مذهبی دلیل بر حقانیت آن نیست. هرکسی ایمان خودش را دارد، و وجدان هر شخصی مستحق احترام برابر است.

نظریه لاک راجع به برابری رابطه نزدیک دارد با نظریه او درباره آزادی. او قائل به این بود که یکی از بنیادی ترین علتها برای وجود دولت حفظ حق طبیعی آزادی آدمی است و، بنابراین، استدلال می کرد که دولت تنها هنگامی حق دارد علیه کسی

به زور متوسل شود که حفظ حقوق دیگران ایجاب کند. به عقیده لاک، بعضی چیزها تحمل کردنی نبود: (۱) ترویج «عقاید ضد جامعه بشری یا ضد قواعد اخلاقی که وجودشان برای حفظ جامعه مدنی ضروری است»؛ (۲) هرگونه ادعایی برای برخورداری از «امتيازات ویژه مخالف حق مدنی جامعه»؛ (۳) فعالیت «کسانی که به هر مناسبتی آماده اند حکومت را در دست بگیرند و اموال و داراییهای سایر اتباع را تصاحب کنند»؛ (۴) بیعت با یکی از شهریاران بیگانه؛ و (۵) انکار وجود خدا.

لاک دلیلی بامزه و قدری عجیب می آورد که چرا نباید نسبت به ملحدان بردباری نشان داد. می گوید کسی که به خدا ایمان ندارد نمی تواند سوگند صحیح و معتبر یاد کند، و سوگند و میثاق «پیوند جامعه بشری است». او همچنین به بردباری نشان دادن به کاتولیکها راغب نیست، نه به جهات مذهبی، بلکه به این دلیل (که دلیل بدی هم نیست) که می گوید کاتولیکها با یکی از شهریاران بیگانه، یعنی پاپ، بیعت کرده اند و لذا اتباع وفادار پادشاه انگلستان نیستند.

استدلال لاک به هواداری از بردباری هنگامی که نخست انتشار یافت، کاملاً نوظهور می نمود، اما سرانجام به صورت یکی از احکام عقل سلیم و شعور متعارف درآمد. مدافعان و توجیه گران کاتولیک بعدی، میان سه قسم بردباری قائل به تمایز شدند: (۱) بردباری در خصوص جزئیات کلامی و مذهبی، (۲) بردباری مدنی عملی، و (۳) بردباری حکومتی سیاسی. اولی مانند همیشه با مقاومت سرسختانه روبرو شد. قول بر این بود که تعالیم کلیسای کاتولیک حقیقت مطلق و متقن است، و لذا تحمل هر عقیده ای مغایر با آن به معنای تحمل کذب است، و چون هر عاقلی بوضوح مکلف به تصدیق حقیقت و رد کذب است، این امر تکلیف مطلق ایجاد می کند به مردود دانستن هر تعلیم مذهبی یا اخلاقی مغایر با تعالیم آن کلیسا که معصوم و لغزش ناپذیر است. اما آنچه بردباری مدنی عملی نامیده می شد بتدریج نزد کاتولیکها پذیرفته شد. نظر بر این قرار گرفت که هر فرد مسیحی مکلف است میان خطا و خطاکار فرق بگذارد. با خطا همیشه باید مقابله کرد، ولی چون دین مسیح حکم به احسان و نیکوکاری می کند، خطاکار را باید هم منع دانست و، بنابراین، از تعقیب و آزار وی خودداری ورزید. در مورد بردباری حکومتی سیاسی، نظریه بعدی کاتولیکها دوپهلو بود، زیرا احساس می شد باید برای اقلیتهای

کاتولیک در کشورهای پروتستان مدعی بالاترین حق بردباری ممکن شد، ولی بدون ایجاد تعهدی مشابه برای حکومت‌های کاتولیک که اقلیتهای پروتستان را تحمل کنند. بنابراین، تصدیق می‌شد که کاربرد اصل بردباری حکومتی سیاسی، در کشورهای تابع اصل جدایی دین از دنیا و در «کشوری حقیقتاً مسیحی» تفاوت می‌کند.

برجسته‌ترین مبلغ و پشتیبان بردباری بیشتر در قرن نوزدهم جان استوارت میل بود. استدلال میل از بسیاری جهات در همان خطوطی سیر می‌کرد که لاک مقرر داشته بود، منتها میل کمتر از لاک قائل به محدودیت برای بردباری بود. میل مصرانه می‌گفت تنها دلیل موجه برای دخل و تصرف در آزادی کسی، حصول اطمینان معقول از وجود خطر برای آزادی دیگری است. بعلاوه، لاک فقط می‌خواست آزادی فرد را از دخل و تصرف دولت و اولیای کلیسا محفوظ بدارد، حال آنکه میل هرچه بیشتر می‌گذشت، بیشتر نگران محدودیت آزادی آدمی در نتیجه قوانین نانوشته — یعنی فشار عرف و عادت و افکار عمومی — می‌شد. هدف میل تعمیم بردباری از قلمرو سیاست به عرصه اخلاق و آداب بود یا، به اصطلاح او، هر عمل شخص که تنها به خودش مربوط می‌شد. میل در عهد ملکه ویکتوریا می‌زیست، یعنی در جامعه‌ای که نه تنها با اموری مانند همخانگی زن و مرد بدون ازدواج، و زنا، و کار کردن در روزهای یکشنبه مخالف بود، بلکه هرکسی را که مرتکب این گناهان می‌شد با اعمال کیفر اجتماعی طرد و از خود زانند سخت به مجازات می‌رساند. میل احساس می‌کرد که قوانین نانوشته بیشتر به مردم ستم روا می‌دارند و نفس آنان را می‌برند تا قوانینی که دولت به اجرا می‌گذارد، و آزادی و استعداد‌های گوناگون انسان نمی‌تواند در جو اختناق و سرکوب به شکوفایی برسد. میل خواستار بردباری بود زیرا عقیده داشت که بالاترین ارزش اخلاقی به آزادی و فردیت و تنوع طبایع و استعدادها تعلق می‌گیرد و شرف بیشتر آدمی به همین امور است.

تواناترین منتقد میل، جیمز فیتس جیمز استیون در کتاب آزادی، برابری، برادری^۱، در جواب کتاب میل در آزادی، دلیل آورد که نابردباری برای حفظ جامعه ضروری است. او می‌گفت تأسیس دولت لیبرال یا آزادیخواه دقیقاً به این علت

1. *Liberty, Equality, Fraternity.*

ممکن شده است که جامعه می تواند به یاری قوانین نانوشته به خود انضباط بدهد. بسیار خوب است که نابردباری اجتماعی آدمیان را مجبور به مراعات قوانین حاکم بر رفتار کند که حکمت قرون خوبی آنها را نشان داده است. استیون معتقد بود ادعای میل دایر بر وجود طبقه ای از اعمال مربوط به خود شخص که تأثیری به حال دیگران ندارد و لذا حقاً باید تحمل شود، ادعای بی پایه ای است، زیرا تقریباً هر عمل شخص در دیگری تأثیر می گذارد. خودکشی و زیاده روی و شهوت رانی و هرزگی و امثال آن چیزی نیست که تنها به خود عامل آسیب برساند. طبقه اعمال مربوط به خود شخص، مفهومی خالی از مصداق است. بنابراین، چون تقریباً هر رفتاری به دیگران نیز مربوط می شود، جامعه حق دارد به همین گسترده گری فعلی دخل و تصرف کند. استیون استدلال می کرد که عامه مردم آنقدر هوش و باریک بینی ندارند که خود به وضع مجموعه ای از قواعد اخلاقی موفق شوند و آنچنان از شخصیت محکم برخوردار نیستند که به فرض هم که چنین قواعدی گذارند، از آن اطاعت کنند. از این رو، اگر بناست اخلاق پابرجا بماند، نوعی ضمانت اجرایی از بیرون لازم است. استیون همچنین نظر دیگر میل را مردود می دانست که تنوع و گوناگونی در نفس خویش خوب است. او حرفی نداشت که خوبی گونه های مختلف دارد، ولی می گفت این دلیل نیست که گوناگونی نیز ذاتاً خوب باشد. ملتی که نیمی از جمعیت آن تهکار باشند مسلماً در میان خود تنوع بیشتری دارد تا ملتی که مردمش سراسر راست و درستند، اما به این دلیل ملت بهتری نیست. استیون عقیده داشت دگراندیشی از برای نفس دگراندیشی، بلهوسی و قلندر مسلکی ناشی از احساسات بازاری و سطحی است و محکوم است. رفتار نامتعارف و غریب و عجیب نشانه ضعف است نه قوت، و اجبار و قید و بند نه تنها بد نیست، بلکه محرک تلاش و کوشش بیشتر است. استیون حتی معتقد بود که نابردباری ملازم با روح پیرایشگری^۱ یکی از بزرگترین عوامل خیزش و پیشی گرفتن انگلستان از دیگر ملتها در ترقیات صنعتی و اجتماعی بوده است.

۱. Puritan spirit. «... ترکیبی از عقاید اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، و دینی که در میان پروتستانهای انگلستان و آمریکا رواج دارد... پیرایشگران کمال جامعه را در استقرار سلطنت الهی می دانستند، و طرفدار نظارت مطلق در اعمال فردی بودند...» دایره المعارف فارسی. (مترجم)

بردباری سیاسی. با ظهور حکومت‌های توتالیت‌ر در قرن بیستم، مشکل بردباری جنبه‌ای تازه پیدا کرد. بردباری با نابرده‌اران یکی از مشکلات حاد حکومت‌های دموکرات و آزادی‌دوست شد. به علت آشوب‌هایی که نهضت فاشیستی آروالد مازلی^۱ و پیروان پیراهن‌سیاه او برمی‌انگیختند، حکومت انگلستان در ۱۹۳۶ پوشیدن اونیفورم‌های سیاسی را ممنوع کرد. در حکومت کارگری [هارولد] ویلسن نیز کوشش به عمل آمد هرگونه عملی به منظور تبعیض نژادی در آن کشور قدغن شود. پس از جنگ جهانی دوم، وقتی چند تن از کمونیست‌های امریکایی عاملان روسیه یا کوبا از آب درآمدند و به نظر رسید همه کمونیست‌ها به شوروی وفادار ترند تا به امریکا، دولت ایالات متحد با این مشکل روبرو شد که چقدر ممکن است، بدون ایجاد خطر، به کمونیست‌ها بردباری نشان دهد. تصور می‌رفت موقعیت کمونیست‌های قرن بیستم در امریکا مشابه موقعیت کاتولیک‌های قرن هفدهم در انگلستان است، و بسیاری از امریکاییان به یاد لاک افتادند که گفته بود اینگونه کسان خود موجب محروم شدن خویش از حق بهره‌مندی از بردباری می‌شوند. سایر امریکاییان استدلال می‌کردند که سرکوب بیهوده است، و ممنوعیت آشکار سازمان‌های کمونیستی کمکی به حفظ دولت از آثار شوم فعالیت‌های پنهانی کمونیست‌ها نمی‌کند، و لذا محدود کردن بردباری سیاسی چون بی‌آنکه جاسوسان را از میان بردارد فقط شهیدسازی خواهد کرد، سودی به حال هیچ‌کس نخواهد داشت. بنابراین، با توجه با آنچه گذشت، نمی‌توان گفت دلایل له و علیه بردباری سیاسی در قرن بیستم، با منازراتی که خاطر نسل‌های پیشین را مشغول می‌داشت، تفاوت بزرگی کرده است.

۱. Oswald Mosley (۱۸۹۰-۱۹۸۶). رجل سیاسی انگلیسی که به احزاب مختلف پیوست و سرانجام در ۱۹۳۱ از حزب کارگر جدا شد و اتحادیه فاشیست‌های بریتانیا یا پیراهن‌سیاهان را در ایام قدرت گرفتن هیتلر تأسیس کرد. (مترجم)

دین و سیاست*

دین از چند جهت به سیاست مربوط می‌شود.

نخست، دین به شیوه‌های مختلف با دولت تک‌ملیتی که اکنون ترتیب سیاسی متعارف در سراسر جامعه جهانی است، تعامل یا کنش و واکنش پیدا می‌کند. دوم، بسیار از ادیان به صورت نیروهای معظم جهانی درآمده‌اند و در ترتیبات بین‌المللی تأثیر می‌گذارند.

سوم، تعارضات دینی می‌تواند تفرقه در درون دولتها یا بین آنها را تشدید کند. چهارم، بسیاری اوقات از ارزشهای دینی برای توجیه و مشروعیت دادن به اقدامات و ترتیبات سیاسی استفاده می‌شود، و این امر با شیوه‌های تأثیر دین در رفتار رأی‌دهندگان و جلوه‌های دیگر رفتار یا مبارزه سیاسی ارتباط پیدا می‌کند. پنجم، نهادهای دینی خود در درون ملتها نقشی ایفا می‌کنند. ششم، رفتار رهبران سیاسی غالباً متأثر از اعتقادهای دینی ایشان است. البته این نکات همه می‌توانند در هم تنیده شوند.

ترتیبات پیش از عصر جدید، از غرب به شرق، یا از شمال به جنوب، بسیار تفاوت می‌کرد؛ اما دولت تک‌ملیتی به نحوی که امروز مفهوم می‌شود کمابیش یکسان است، و بحث درباره رابطه آن با دین راه خوبی برای بررسی صحنه جهانی و

* Ninian Smart, «Religion and Politics», in Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 778-782.

[نینیان اسمارت استاد کرسی تطبیقی ادیان و رئیس گروه مطالعات دینی در دانشگاه کالیفرنیا (سانت‌باربارا) است. (مترجم)]

آماده ساختن زمینه برای تحلیلهای طولانی‌تر تاریخی است. در تشریح کنش و واکنشها، تعریف سستی دین را مدّ نظر قرار خواهیم داد که تأکید در آن بر امر متعالی یا فوق‌طبیعی است، و بدین وسیله تمیز خواهم گذاشت بین دین و ایده‌نولوژیهای اینجهانی از قبیل مارکسیسم، گوانیکه چنین ایده‌نولوژیها نیز ممکن است مانند ادیان عمل کنند.

اساس دولت تک‌ملیتی کلاسیک آنگونه که در قرن نوزدهم در اروپا نشو و نما یافت، زبان و فرهنگ بود. آنچه به مناطقی مانند آلمان و ایتالیا و نروژ و لهستان خودآگاهی داد، بعضاً ایجاد زبانها و ادبیات ملی به صورت جدید بود. اما عضویت مذهبی نیز می‌توانست نشانه بیشتری از هویت باشد، چنانکه مثلاً مذهب کاتولیک در لهستان به تعیین هویت لهستانی کمک می‌کرد، هرچند این امر بلافاصله برای گروههای اقلیت مشکلاتی به وجود می‌آورد. همچنین امکان داشت، همچون در ایتالیا، مذهب با ناسیونالیسم تعارض پیدا کند، زیرا وحدت ایتالیا بناچار امیرنشینهای تحت حکومت پاپ را نابود می‌کرد. از این گذشته، ایده‌نولوژی ناسیونالیستها در قرن نوزدهم در بسیاری از مناطق لیبرالیسم بود، و سنت‌پیشگان محافظه کار دستگاه پاپ در برابر آن ایستادگی نشان می‌دادند. در ایتالیا، تاپیش از سر کار آمدن دموکراتهای مسیحی پس از جنگ جهانی دوم، کلیسای کاتولیک قادر یا حاضر به ایفای نقشی کاملاً مؤثر در صحنه سیاسی کشور نبود. (مرام دموکراتهای مسیحی مخلوطی از مذهب کاتولیک با ایده‌نولوژی دموکراسی لیبرال بود).

در برخی از موارد، نشانه هویت ملی ممکن است مذهب یا ایده‌نولوژی باشد. فی‌المثل، رهبری ناسیونالیسم در ایرلند در قرن نوزدهم به دست پروتستانها بود، ولی فصل ممیز آن همواره مذهب کاتولیک بوده است، و امروز در ایرلند شمالی آنچه میان دو گروه قوی عمده شقاق به وجود می‌آورد اختلاف مذهب است. حتی پیش از شکسته شدن دیوار برلین، وقتی مارکسیسم-لنینیسم رها شد، جمهوری دموکراتیک آلمان نیز علت وجودی خود را از دست داد، گرچه البته توده مردم نیز از آن سرخورده و ناامید شده بودند.

در جاهایی که اختلاف مذهب اهمیت شایان ملاحظه پیدا می‌کرد، ناسیونالیسم زبانی ممکن بود ملت را یکپارچه نگاه دارد، و همچون در آلمان در قرن نوزدهم،

ملت خود محور نهایی وفاداری شود. در ایالات متحد آمریکا وضع تفاوت می‌کرد. آنچه حد و رسم ملت را تعیین می‌کرد قانون اساسی بود. به‌رغم خصلت مذهبی یکدست - یعنی عمدتاً پروتستان - تاریخ آن کشور تا قرن نوزدهم که مهاجران کاتولیک و یهودی به‌تعداد وسیع پایشان به‌آنجا باز شد، جدایی دین از دولت در آمریکا به‌نحو کامل تحقق یافت.

ژاپن کشوری عمدتاً بودایی بود، ولی در قانون اساسی سال ۱۸۸۹ میجی^۱ مملکت آرایش دیگری یافت، و ارزشها و اعتقادات و آرمانهای ملی در مناسک و آداب شینتو^۲ خلاصه شد. (قانون اساسی آزادی مذهب را تثبیت می‌کرد هرچند اعلام می‌داشت که شینتو دین نیست. جنبه اصولی و اعتقادی شینتو هرگز چندان محکم نبود و حذف شد، ولی اسطوره خانواده امپراتور و نسب ایزدی آن همچنان مورد تأکید قرار داشت). شینتو جزء جدایی‌ناپذیر kokutai، یا گوهر ملی، تلقی می‌شد.

از هم‌پاشی امپراتوری هابسبورگ و امپراتوری عثمانی پس از جنگ جهانی اول به‌نضج‌گیری بیشتر ملیت انجامید و چند ملت جدید در اروپا پدید آورد که در قالب زبان شکل گرفته بودند. مهمترین واقعه درازمدت، آغاز فعلیت یافتن دولتی یهودی بود. جنبش صهیونیسم به‌لحاظ ارزشها و معتقدات و آمال نهضتی غیردینی و سوسیالیستی بود، اما از گنجاینیدن مسأله دین در تعریف یهودیت گریزی نبود. مسأله این بود که مگر یهودیان به‌علت متابعت از دین یهود، قومی جداگانه نشده‌اند؟

اروپای نوین جهت‌گیری ملی داشت، و موقعیت اقلیتها در هیچ‌کجای آن خوب نبود. ناسیونالیسم افراطی یکی از عوامل عمده رشد یهودستیزی بود. معرفت‌شناسی دینی پیش از عصر جدید نیز به‌سهم خود در این میان مؤثر بود. فرض در تفکر ضد یهودی لوتریها و کاتولیکها این بود که پیام وحیانی آشکار و ساده است و، بنابراین، یهودیان چون از تعبیر مسیحی کتاب عهد عتیق غفلت می‌ورزند، پس عمداً از حقیقت سر می‌پیچند.

گسترش مستعمرات به‌رشد و بالندگی هویت ناسیونالیستی در میان اقوام تابع

۱. Meiji. غرض دوره امپراتوری موشو هیتو در تاریخ ژاپن است که در آن اصلاحات اساسی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آن کشور صورت گرفت. (مترجم)

یاری داد و از نظر دینی شکل‌های مختلف به خود گرفت. ناسیونالیسم پان عرب به سکولاریسم گرایش داشت. در هندوستان، گونه‌های ایده‌نولوژی هندو پدید آمد که ادیان مختلف را راه‌های مختلف به سوی حقیقت واحد می‌شمرد و از تساهل و مدارا با آنها طرفداری می‌کرد. محتوای این حس جدید که هند و وطن مردمی واحد ولی در عین حال متنوع و مختلف است، از آن ایده‌نولوژی به دست آمد. به قانون اساسی هندوستان پس از استقلال، خواسته و دانسته صورت پلورالیستی [یا کثرت‌گرایانه] داده شد، هرچند اعطای برخی امتیازها به مسلمانان و اقلیتهای دیگر رفته‌رفته در میان ناسیونالیستهای هندو واکنش برانگیخت. بعلاوه، بخش بزرگی از مسلمانان هند از جمهوری هندوستان جدا شدند و پاکستان را به وجود آوردند. پاکستان نیز مانند سایر کشورهای عمدتاً مسلمان، دست به اجرای بخشی از قانون اسلامی (یا شریعت) زده و، در نتیجه، بعضی مشکلات برای گروه‌های اقلیت ایجاد کرده است. با اینهمه، معلوم شد دین به آن حد نیرومند نیست که پاکستان شرقی و غربی را به یکدیگر پیوند دهد. ایالت بنگالی زبان شرقی در ۱۹۷۱ به بنگلادش مبدل شد.

اما اسلام وقتی با احساسات ناسیونالیستی توأم شود، چنانکه برجسته‌تر از هرجا در مورد انقلاب اسلامی آیت‌الله خمینی در ۱۹۷۹ در ایران دیده شد، می‌تواند از تحرک و پویایی فراوان بهره‌بردارد. سکولاریسم پان عربی نیروی معتاب‌هی است، ولی کوششهای متعدد برای متحد ساختن کشورها بر این مبنا تاکنون شکست خورده است. برعکس، نهضت احیای اسلام در کشورهای مختلف عرب، از مصر تا الجزایر، رو به رشد دارد. نوعی ایده‌نولوژی نرم وحدت دینی در کشور عمدتاً مسلمان اندونزی که به علت هیأت کلی جغرافیایی و فرهنگی مستعد تفرقه و چنددستگی است، یکی از مهمترین ابزارهای حکومتی از کار درآمده است.

بسیاری از کشورها سابقاً بودایی، تحت حکومت‌های مارکسیستی قرار گرفته‌اند. ایده‌نولوژی مارکسیستی به‌طور تهاجمی ضد دین است و، از این رو، پیروان ادیان سستی در چنین شرایطی دچار رنج‌های فراوان شده‌اند، بویژه در سرزمینی مانند تبت که آگاهی ملی سخت دارای ماهیت دینی و زبانی-فرهنگی است. در ویتنام و لائوس و کامبوج و چین و جمهوری خلق کره (کره شمالی) اعمال سستی دینی تا اواسط دهه ۱۹۸۰ عمدتاً منع و منکوب می‌شد. در سری لانکا، هنوز دیری از

استقلال آن در ۱۹۴۸ نگذشته، قسمی ناسیونالیسم شدید بودایی سینهالی پدید آمد. در ۱۹۵۶، سالومون بندرانیکه^۱ تحت شعار «فقط سینهالی» به مبارزه پرداخت. در زیر این احساسات تند طرفداری از زبان، قصد احیا و بازگرداندن شکوه و جلال دولت بودایی قرون وسطا نهفته بود. این امر به بدتر شدن مناسبات با تاملها و قیام جوانان تندرو سینهالی (جبهه آزادی بخش خلق) در ۱۹۷۱ و سرانجام جنگ داخلی در ۱۹۸۵ انجامید. در ایده نولوژی بودایی سینهالی، هیچ نظریه مناسبی در خصوص جایگاه آیین هندو (که تاملها به آن عمل می کردند) یا ادیان اقلیتهای دیگر (اسلام و مسیحیت) در سری لانکای بودایی کیش وجود نداشت.

در مناطق جنوب صحرا در افریقا، به علت مرزبندیهایی که در دوران استعمار شد و از لحاظ قومی بی منطق بود، امروز رابطه دین و ملت باز هم پیچیده تر است. چون بسیاری از خواص سیاسی در مدارس مرسلین مسیحی درس خوانده اند، فرض بر حاکمیت اخلاق و اعتقادهای مسیحی است. ولی در بعضی نواحی، مانند نیجریه، دولتهای جدید التأسیس ناگزیرند تعادلی میان اسلام و مسیحیت و آیینهای بومی افریقایی به وجود آورند. یکی از تحولات جالب نظر در افریقای جنوبی روی داده است. پس از تأسیس اتحادیه افریقای جنوبی در ۱۹۱۰، بونرها به علت احساس سرشکستگی، به طور منظم آغاز به فعالیت برای تسخیر قدرت کردند، و بعد از دست یافتن به آن در ۱۹۴۸، دست به کار تحمیل برنامه آپارتیید شدند. پای بست تصور آنان از نظم سیاسی، زبان و ادبیاتی بود که به وجود آورده بودند (افریکانس) و اخلاق و اعتقادات کلیسای اصلاح شده هلند.

برخی از آثار دین در ناسیونالیسم، از ۱۹۸۹ به این طرف، در دولتهای جانشین اتحاد شوروی مشاهده می شود. در مبارزات ملی ارمنیها و گرجیها با گروههای مسلمان همجوار، مسیحیت به تحکیم فرهنگ کمک می کند. کلیسای احیای شده ارتدکس، پس از خمودی که در اوج دوره مارکسیستی بدان دچار شد، اکنون عمق بیشتری به هویت روسی می بخشد.

گذشته از سهم عامل دینی در هویت ملی، ستهای دینی کوچک و بزرگ و

گروههای قومی نیز هستند که روز به روز خصلت فراملی بیشتری پیدا می‌کنند. این امر غالباً اهمیت سیاسی بسیار دارد، زیرا مهاجران دارای منشأ قومی یا اعتقادات دینی مشترک ممکن است از نفوذ سیاسی یا اقتصادی خود در خارج برای کمک به نهضت‌های مورد علاقه در میهن اصلی استفاده کنند. مثلاً در دهه ۱۹۸۰، سیخ‌ها در بریتانیا و کانادا و امریکا سخت به پشتیبانی از نهضت هواخواه تأسیس دولت مستقل سیخ در پنجاب برخاستند. تامل‌های مقیم خارج نیز در مبارزه برای کسب خودمختاری در سری لانکا سهمیم بوده‌اند. اینگونه جوامع مهاجر می‌توانند تأثیر و نفوذ مضاعف داشته باشند: نخست احتمالاً از همکیشانان در وطن ثروتمندترند؛ و دوم چون هویتشان در خارج خالی از ابهام نیست، احتمال دارد کسانی در میانشان پیدا شوند که به منظور رفع آن ابهام، با غیرت و تعصب بیشتری به ستم‌های پای‌بند باشند. این امر، یعنی احساس مفرط تجدید پای‌بندی به دین، یکی از عوامل مهاجرت یهودیان امریکایی به اسرائیل بوده است، و در جازمتر ساختن بعضی از گروه‌ها، مانند گوش امونیم^۱، که ناسیونالیسم را با اعتقاد دینی در آمیخته‌اند، مؤثر است.

رابرت بلا^۲ و دیگران، در بحث از مذهب مدنی، به این نکته توجه داده‌اند که ملت چگونه ممکن است به صورت کانون و وسیله‌ای مشابه ادیان سنتی برای ابراز اعتقادات مکتبی درآید. میهن‌پرستی نیز دازای همان ابعاد دیانت است، یعنی بعد اسطوره‌ای یا روانی، بعد اخلاقی، بعد تجربی^۳، بعد آیینی، بعد سازمانی، و بعد فیزیکی. تاریخی که در کتابهای درسی دبیرستانی تدریس می‌شود، شامل چکیده بخش بزرگی از اسطوره ملی است، و از قهرمانان و قدیسان ملت (سرداران و رؤسای جمهوری و شاعران و هنرمندان موفق) نام می‌برد. اخلاق و معتقدات ملی از راه تعلیمات مدنی ارائه می‌شود و همچنین به وسیله القای ارزش‌هایی، مانند حاضر به جنگ بودن و توان تشکیل خانواده و راستی و درستی، که هر شهروند خوب باید آراسته به آنها باشد. بُعد تجربی از طریق احساس عظمت و غلوی که در تجلیل از ملت پدید می‌آید، بروز می‌کند. نمودگار بُعد آیینی، پرچم و سرود ملی و مراسم دولتی و نمایش روزهای رسمی در تلویزیون و بازدید از بناهای تاریخی

1. Gush Emunim

2. Robert N. Bellah

3. experiential

ملی و مانند آنهاست. بُعد سازمانی با بُعد آیینی در هم تنیده می‌شوند (نظامیان و رئیس جمهوری و معلم مدرسه و دیگران همه عناصر برجسته الگوی اجتماعی ملت به‌شمار می‌روند). بُعد فیزیکی در بناهای تاریخی و خود سرزمین و آثار هنری و معماری ملت و سازوبرگ جنگی به‌ظهور می‌رسد. در مقام مقایسه، تنها کمبودی که ملاحظه می‌شود بُعد بسیار توسعه‌یافته اعتقادی و مکتبی است، و به‌همین جهت دولت تک‌ملیتی به‌منظور توجیه فداکاریهایی که از افراد می‌طلبد (و شاهد آن، عبارات سرشار از تحسین فداکاری در بناهای یادبود جنگی و سخنوریهای سیاسی است) معمولاً به‌دست به‌دامن تعالیم مذهبی یا ایده‌نولوژیهای عام و همه‌گیر (مانند مارکسیسم) و گاهی هر دو اینها می‌شود. به‌این سبب بود که بریتانیا در جنگ جهانی دوم به‌خود جلوه می‌داد که با شرک و توتالیتاریسم در راه دفاع از ارزشهای مسیحی و دموکراتیک می‌جنگد، یا اتحاد شوروی به‌ارزشهای مارکسیستی و (به‌طور خفیف‌تر) کلیسای ارتدکس متوسل می‌شد.

علت مطالبه توجیه مذهبی یا ایده‌نولوژیک برای دولت تک‌ملیتی، هم نیاز به‌فداکاریهای بزرگ است و هم ضعف ناسیونالیسم محض به‌عنوان ایده‌نولوژی. اما از آنجا که تعالیم و مکتبهایی که به‌منظور پر کردن خلأ اعتقادی و مکتبی ناسیونالیسم دست‌توسل به‌سوی آنها دراز می‌شود کیفیت عام و همه‌گیر دارند، باسانی ممکن است تناقضی بین آنها و ارزشهای خاص میهنی پدید بیاید. به‌همین سبب بود خشم مارگارت تاچر وقتی دید در کلیسای سنت پل [در لندن] در مراسم دعا برای کشتگان جنگ مالویناس یا فاکلندز [بین بریتانیا و آرژانتین] به‌زبان اسپانیایی نیز به‌درگاه پروردگار نیایش می‌شود. و باز به‌همین سبب بود مبارزات اقلیتی از مسیحیان با رژیم حاکم بر آلمان در جنگ جهانی دوم. خواص حکومتگر همچنین ممکن است درصدد تحمیل جهان‌بینی غیرمردم‌پسندی برآیند که با ارزشهای اکثریت جمعیت کشور مغایرت داشته باشد (فی‌المثل در لهستان تا ۱۹۸۶، یا در ایران در زمان شاه با ایده‌نولوژی مدرن‌سازی و تجلیل شبه‌فاشیستی از عظمت ایران باستان، یا در افریقای جنوبی با مخلوطی از کالونیسم و نژادپرستی در ایده‌نولوژی آپارتیهد). ولی حساسترین تنش ناشی از تناقض ذاتی جهان‌بینیهای عام با خصوصیات ناسیونالیسم است. فی‌المثل، جهان‌بینی دموکراتیکی که در

قانون اساسی امریکا سرشته شده و آکنده از نور کمرنگ ارزشهای دینی است. سیاست خارجی آن کشور تعارض پیدا می‌کند که به علت ترس از شقوق فرضی دیگر، پشتیبان رژیمهای قدرتمنداری می‌شود مانند رژیم ژنرال پینوشه در شیلی و رژیم صدام حسین در عراق در جنگ دهه ۱۹۸۰ ایران و عراق. جیمی کارتر در آغاز ریاست جمهوری کوشید سیاست خارجی خود را با حمایت از حقوق بشر در یک خط قرار دهد تا بدین وسیله بین ارزشهای مسیحی و ارزشهای دموکراتیکی که بدانها قائل بود آشتی ایجاد کند. اینکه دولتهای تک‌ملیتی ارزشهای عام و همه‌گیر اختیار می‌کنند به تبیین این واقعیت باطل نما یاری می‌دهد که چگونه ملت‌های همکیش (مانند آلمان و فرانسه در جنگ جهانی دوم) با هم می‌جنگند. نازیها این تناقض را از راه اتخاذ ایده نولوزی نژادی خویش مرتفع ساختند که اساس نوعی ناسیونالیسم گسترده‌تر بود، و بدین وسیله حمایت گروه‌های قومی مورد نظر را حتی بیرون از مرزهای ملت آلمان جلب کردند. گرچه مایه فکری آن ایده نولوزی اندک بود، ولی این کمبود با تبحر نازیها در اجرای مناسک و تشریفات تا حدی جبران می‌شد.

عام‌نگری ادیان، بسیاری اوقات ارزشهای مذهبی را در انتقاد از رژیمها و در نهضت‌های انقلابی به صورت نقطه کانونی درمی‌آورد. در امریکای لاتین، الاهیات‌رهای بخش کاتولیک نقشی انقلابی و بازسازنده ایفا می‌کند؛ و در ایران، مذهب شیعه به صورت مدرن‌شده آن، پایگاه سیاسی انقلاب ۱۹۷۹ [۱۳۵۷] شد. رواج جنبشهای احیای دینی - از اخوان المسلمین در سوریه و مصر تا کلیساهای مستقل جدید در آفریقای سیاه، و از محافظه‌کاری مسیحی جدید در امریکا تا حزب بهاراتیا جاناتا در هندوستان - از جهت سیاسی بسیار پر معناست و خود از سکولاریسم لازم می‌آید. اینگونه جنبشها گاهی مبین اعتراض به تغییرات مذهبی ناشی از اتخاذ ارزشهای لیبرالی است (همچون در پروتستان‌تیسیم لیبرال، یا در کاتولیسیسم پس از تصمیمات شورای دوم واتیکان [۱۹۶۲-۶۵])، یا مدرنیسم اسلامی، و جز اینها؛ گاهی، همچون در حوزه مستعمرات، نهضت احیای دین بیانگر اعتراض به آرایه‌های عارضی غربی روشهای جدید است؛ و گاهی (همچون در هند) واکنش در برابر پلورالیسمی که گمان می‌رود به اقلیتها امتیازاتی می‌دهد که اکثریت از آن محروم

است. هدف جنبشهای احیای دین همچنین بسیاری اوقات تجدید مجد و عظمت دینی یا قومی است که، بنا به تصور، در گذشته وجود داشته است، مثلاً در تمدن اسلامی پیش از آغاز عصر استعمار، یا در سری لانکا در قرون وسطا، یا در هند باستان، و غیر آن. این امر ممکن است میان ناسیونالیسم به مفهوم محدودتر و احیای معنویت به معنای عام تر تنش برانگیزد که بارزترین شواهد آن انواع گوناگون ناسیونالیسم عرب (مثلاً در مصر و عراق و الجزایر) و ارزشهای پان اسلامی است.

مناسبات سستی بین دین و نظام سیاسی بندرت تا روزگار معاصر دوام آورده است؛ ولی بعضی از جنبه‌های ترتیبات قدیم، متها به صورتهای امروزی تر، هنوز باقی است، مثلاً در نظام سلطنتی انگلستان (که ملکه در آن، بر طبق قانون اساسی، هم رئیس دولت و هم رئیس مذهب [رسمی] کشور است). در تایلند، چیزی مشابه همزیستی گذشته بین سلطنت و sangha (یا سلسله) بودایی هنوز به جای خود هست. در ژاپن تا پیش از جنگ [جهانی دوم]، هنوز آثاری از ترتیبات قدیم در نقش امپراتور دیده می شد. اما رویهمرفته، تصورات گذشته از رابطه قدرت سیاسی با قدرت دینی از میان رفته است. قدرت سیاسی به راههای مختلف به قداست دینی آراسته می شد، هر چند نهادهای دینی عموماً تا حدی مستقل بودند. در اروپای غربی، دستگاه پاپ از جهتی نمودگار این استقلال بود. کلیسای کاتولیک، سلطانی روحانی داشت و منزلت فراملی خود را از آن طریق حفظ می کرد. نظام فئودالی نیز امکان می داد که صاحب منصبان کلیسا، از قبیل رؤسای صومعه‌ها یا دیربانان در کشورهای نیرومند سلطنتی، نقشی مانند خوانندان اختیار کنند. ترتیب عادی بودایی مستلزم گونه‌ای همزیستی میان شاه و sangha بود. شاه مسؤولیت رفاه اقتصادی سلسله و پاکسازی آن نظام را به وسیله تصفیة ادواری راهبها و راهبه‌هایی بر عهده داشت که مطابق قواعد مقرر زندگی نمی کردند. از سوی دیگر، sangha نیز به نوبه خویش مشروعیت پادشاه را تضمین می کرد. در عصر جدید، چون سلطنت از بسیاری کشورهای بودایی رخت بر بسته است، دولت مسؤول نظارت بر sangha است، ولی غالباً درست از عهده بر نمی آید زیرا اساس قدرت سیاسی تغییر کرده است. نظام بودایی با کیش هندو تطبیق داده شد که در آن، شاه موجودی ایزدی و میانجی آسمان و زمین دانسته می شد. نقش نمادین او را کاهنان برهمن، مثلاً از

طریق مناسب تاج‌گذاری، اداره می‌کردند. ارزشهای عمیقاً جاافتاده منبعث از قانون مقدس که کاست کاهنان آن را تعبیر و تفسیر می‌کرد محدودیتهایی برای اقتدار مطلق شاه به وجود می‌آورد. گاهی نظام سیاسی و نظام روحانی در هم جوش می‌خوردند که نمونه آن نقش سستی دالایی لاما در تبت بود. نقش امپراتور چین عمدتاً در چارچوب ارزشهای کنفوسیوسی به تصور درمی‌آمد، و آن چارچوب همچنین به منزله گونه‌ای ایده‌نولوژی برای نظام سراسری کارکنان دولت امپراتوری عمل می‌کرد. نظام کنفوسیوسی امتحانات بر اساس آموزش در متون ادبی کلاسیک و مقدس پی‌ریزی شده بود و تا ۱۹۰۵ که ملغی شد، دوهزار سال دوام داشت. سلطنت اسلامی را ضرورت پیروی از شریعت محدود می‌کرد. در امپراتوری عثمانی، نظامی بعضاً پلورالیستی معروف به «ملت» به وجود آمد که به‌ربر دینی مسیحیان یا یهودیان اجازه می‌داد بر اقلیت مربوط به خویش نظارت داشته باشند، و اعضای آن اقلیت‌ها نیز می‌توانستند از رسوم و قوانین خودشان پیروی کنند. برعکس، در اروپا از قرن هفدهم به بعد، نظام سیاسی معمول تابع این اصل شد که *cuius regio eius religio* — یعنی هر امیرنشین یا کشوری مذهب رسمی خود را دارد و از شهروندان انتظار می‌رود پیرو آن باشند (البته کسی مانع ایشان نمی‌شد که برای عمل کردن به مذهب خودشان، به کشوری دیگر مهاجرت کنند). بقایای اینگونه نظامهای گذشته هنوز وجود دارد ولی دستخوش جرح و تعدیل عمیق شده است. مذهب رسمی از جمله در انگلستان هنوز با سلطنت پیوند دارد و هست، ولی عملاً در آن کشور پلورالیسم حاکم است؛ نقش دالایی لاما از هنگامی که او دور از وطن به سر می‌برد قویاً جنبه روحانی پیدا کرده است؛ وظایف امپراتور ژاپن در مقام امپراتوری بسیار کاهش یافته است؛ و مهاراجه‌های هند عملاً اشخاص خصوصی شده‌اند.

در دوران معاصر، نفوذ سازمانهای دینی و مذهبی در سیاست از چند چیز سرچشمه می‌گیرد: یکی اهمیت آنها در کنش و واکنش بین نیروهای نهادی، دوم تأثیر ارزشهای دینی یا مذهبی در رأی‌دهندگان، سوم انگیزه‌ها و سیاستهای افراد در رهبری سیاسی. از مصادیق اولی، تأثیر گروههای مذهبی فشار در مسائلی مانند سقط جنین و طلاق در ایرلند و آمریکا، و نفوذ گروه فشار طرفدار اسرائیل در ایالات متحد، و فشار احیاگران هندو بر دولت هند قابل ذکر است. در مورد دومی، از رابطه

تاریخی غیرکنفورمیستها با ظهور حزب کارگر در بریتانیا، و گرایش کاتولیکهای متدین در ایتالیا به رأی دادن به حزب دموکرات مسیحی، و حمایت بوداییان از حزب آزادی سری لانکا از ۱۹۵۶ به بعد می توان نام برد. سرانجام از جمله شخصیتهای پرنفوذی که به نیروی ایمان دینی یا مذهبی به فعالیت برانگیخته شدند از این کسان می توان یاد کرد: مهاتما گاندی در هندوستان، مارتین لوترکینگ در نهضت حقوق مدنی در امریکا، آیت الله خمینی در انقلاب ایران، آلچیده دگاسپری^۱ در بازگرداندن دموکراسی به ایتالیا پس از جنگ جهانی دوم، بندرانیکه یکی از نوکیشان بودایی در احیای ناسیونالیسم بودایی سینهالی، داگ هامرشولد^۲ مردی عارف و دبیرکل سازمان ملل متحد، دزموند توتو^۳ سراسقف کیپ تاون و یکی از رهبران مبارزه با آپارتیید، جیمی کارتر، و لئو والنسا. از سوی دیگر، چنانکه از زندگی کسانی مانند کمال آتاترک و مائوتسه تونگ و استالین می توان دید، ارزشهای ضد دینی نیز تأثیر و اهمیت بسزا دارند.

وسائل ارتباطی امروزی، چهره های برجسته مذهبی را به سطح جهانی بالا برده اند و در عرصه ای گسترده تر از چنان نفوذی در سیاست بهره مند کرده اند که حتی پنجاه سال پیش مصداق نداشت. از باب نمونه، سفرهای پاپ جان پل دوم نقشی در سیاست فراسوی آنچه لازمه زعامت کلیسای کاتولیک است به وی داده است. همین حکم در مورد دالایی لاما و سراسقف توتو نیز صادق است.

جهانی شدن نهادها در ادیان سستی هم تأثیر گذارده است. روند به سوی شکل گیری بلوکهای روحانی از طریق سازمانهایی مانند شورای جهانی کلیساها و جمعیت جهانی بوداییها و سازمان کنفرانس اسلامی است. ملازم با این، حرکتی در جهت مجانست بیشتر ایمان و عمل در ادیان و مذاهب مختلف دیده می شود. این حرکتها قدرت ستها را برای تأثیرگذاری در رویدادها افزایش می دهد. چنین قدرتی ممکن است بازتاب تحولات جمعیت شناسی باشد، مانند جابجایی مسیحیت به طرف جنوب همراه با زوال نسبی در شمال و گسترش در افریقا و احیای آن در امریکای لاتین، یا این واقعیت که اکثریت بزرگ مسلمانان در جنوب و

1. Alcide De Gasperi

2. Dag Hammarskjöld

3. Desmond Tutu

جنوب شرقی آسیا زندگی می کنند (و اندونزی و پاکستان و بنگلادش و هند بزرگترین کشورهای مسلمان به شمار می روند).

تا اوایل دهه ۱۹۸۰، در دانشمندان علوم سیاسی تمایلی وجود داشت که نیروی دین را در سیاست نادیده یا دست کم بگیرند. این امر بعضاً منشأ ایده نولوژیک داشت — و مثلاً از تصورات مارکسیستی سرچشمه می گرفت — و بعضاً ناشی از گرایش عمومی تری در درون خود آن رشته به سکولاریسم بود. از سوی دیگر، علمای دین نیز به علت حس آرمانخواهی، از بُعد سیاسی دین غفلت می کردند. اکنون می توان با واقعی بینی بیشتر طیفی از الگوهای تعاملی بین این جنبه حساس و سرنوشت ساز هستی آدمی مشاهده کرد.

جنسیت و سیاست*

نخستین بار که بسیاری کسان مطلع شدند زنان کویتی نهضتی به طرفداری از حق رأی تشکیل داده‌اند در بحران ۱۹۹۱-۱۹۹۰ خلیج فارس بود. این خبر ذهنهای بنده عرف و عادت را تکان داد، زیرا تصور عموماً بر این بود که زنان مسلمان، بویژه در کشورهای محافظه کار و نفت خیز خلیج، همه پرده نشین و از حضور در صحنه همگانی ممنوعند. ولی ناگهان دیده شد که زنان کویتی خودشان دعوت به تجمع می‌کنند و در نهضت هواخواه دموکراسی با مردان متحد می‌شوند و دست به سازماندهی جبهه مقاومت در برابر متجاوزان عراقی می‌زنند و در لندن نشستهای تنظیم استراتژی تشکیل می‌دهند. این اطلاع تازه درباره مبارزه زنان کویتی برای حق رأی، خیلی از ناظران خارجی را مجبور کرد نه تنها در تصویری که در عالم خیال از زنان مسلمان داشتند تجدید نظر کنند، بلکه راجع به سیاست کویت و احیاناً سراسر چشم‌انداز سیاسی بحران خلیج فارس به بازاندیشی پردازند.

نظرگیرترین مکان زنان در سیاست، نهضت‌های مطالبه حق رأی بوده است. بسیاری کسان تنها در چنین مواقعی تأثیر زنان را در سیاست جدی می‌گیرند. همچنین این یکی از لحظه‌های انگشت‌شماری است که ادعاهای نخوت‌آمیز مردان در باب جایگاه خودشان در سیاست از حیث مرد بودن، ناگهان برجسته می‌شود. اما

* Cynthia H. Enloe, «Gender and Politics,» in Joel Krieger, ed. *The Oxford Companion to Politics of the World* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 335-341.

[خانم انلو استاد کرسی حکومت در دانشگاه کلارک امریکاست. (مترجم)]

نورافکن معمولاً در آخرین مرحله مبارزه زنان به سوی آنان گردانده می‌شود، هنگامی که مردان مصدر قدرت مجبور به بازنگری در افکارشان درباره مشارکت سیاسی می‌شوند و بعضی کسان دوربین را به طرف پیروزی زنان می‌چرخانند. بعد صحنه این درام سیاسی جنسیت در تاریکی فرومی‌رود تا باز هنگامی که «نخستین زن» به نمایندگی پارلمان برسد یا به ریاست یکی از احزاب ملی برگزیده شود یا سخن از نخست‌وزیری او به میان آید، دوباره برای مدتی کوتاه روشن شود. این قسم پوشش سطحی، موجی را که پیکار زنان برای کسب رأی در سراسر نظام سیاسی برمی‌انگیزد نادیده می‌گیرد، و نیز غافل است که مبارزات ایشان به منظور گرفتن حق رأی چگونه زندگانی مردان را، چه در دولت و چه در خانه، در بوته توان‌آزمایی می‌گذارد. زنان کویتی نیز مانند پیشینیانشان در فنلاند و فیلیپین و ایالات متحد و مکزیک که خواهان حق رأی بودند، می‌دانند که یکی از دلایلی که عده کثیری از مردان — و عده‌ای نه‌چندان قلیل از زنان — با اجازه رأی به زنان مخالفند این است که اعطای چنین حقی نه تنها تصورات مربوط به معنای «زنانه بودن»، بلکه همچنین تصورات راجع به «مردانه بودن» را در جامعه کویت دگرگون خواهد ساخت. قضیه تنها به صندوق رأی ختم نمی‌شود و در گذشته هم هرگز نشده است. «جنسیت و سیاست» هرگز فقط به زنان مربوط نمی‌شود، بلکه به چگونگی شکل‌گیری قدرت اجتماعی و حکومتی در نتیجه مناسبات زنان و مردان ربط پیدا می‌کند. شاید سودمندتر باشد درباره موضوع به عنوان «جنسیت دادن به سیاست»^۱ بیندیشیم، یعنی فرایندهایی که به وسیله آنها حیات اجتماعی اشباع از فرضهایی می‌شود درباره اینکه زن بودن به چه معناست و معنای مرد بودن چیست. هر بار که تعریف «زنانگی» تغییر داده شود — مثلاً به وسیله زنانی که اصرار دارند تعبیر «زن رأی‌دهنده» از مقوله اجتماع نقیضین نیست — معنای «مردانگی» نیز باید مورد بازسنجی قرار گیرد. همینکه زنان بتوانند بر اساس برابر با مردان رأی دهند، دیگر نمی‌توان گفت مرد بودن مساوی با بر عهده گرفتن مسؤولیتهای اجتماعی و حکومتی است. ممکن است افراد خاصی از مردان در صحنه جامعه و حکومت

1. «the gendering of politics»

عاملانی مسؤول دانسته شوند، ولی قبای جدیدت در سیاست از آن پس باید کسب شود و دیگر چیزی نیست که به عنوان بخشی از قلمرو هورمونی خود بخود کسی را مسلم گردد. بنابراین، وقتی زنان حق رأی به دست می آورند، صفات قوی شخصیتی نیز، مانند «پخته» و «رشید» و «عاقل» و «جدی»، دست کم پاره ای از دلالت های التزامی مردانگی را از دست می دهند. البته نه همه آن دلالت ها را، زیرا اگر زنان اجازه یابند پای صندوق رأی بروند ولی از مجالس قانونگذاری و هیأت دولت و خزانه داری و اتاق [فرماندهی] جنگ بیرون نگهداشته شوند، رابطه خاص مردانگی با آن صفات ارزشمند انسانی احیاناً باقی خواهد ماند. در نتیجه، دولت رابطه نزدیک خود را با مردی همچنان نگاه خواهد داشت و این امر ارتباط ویژه و ممتازی میان مردان و حکومت برقرار خواهد ساخت که آنان هیچ رغبتی به دست برداشتن از آن نشان نخواهند داد.

فقط کافی است به عکس دسته جمعی ۳۴ رئیس حکومت بنگریم که در نوامبر ۱۹۹۰ برای امضای منشور تاریخی اروپای نوین و به نشانه پایان جنگ سرد در پاریس گرد آمده بودند. عنوانهای صفحه های اول روزنامه ها مژده می دادند که این گردهمایی به منزله «پایان یک عصر» است. اما خواننده بهره مند از آگاهی جنسیتی بی اختیار توجهش نه به چیزی نو، بلکه به چیزی همچنان باقی جلب می شد. عکسی که از باب تشریفات برداشته شده بود پر از مردانی با لباسهای تیره رنگ بود. می بایست چشمها را تنگتر کنی و دقیق نظر بیندازی تا در میان ۳۴ رئیس حکومت، دو زن ببینی: یکی گرو برونتلاند^۱ نخست وزیر نروژ و دیگری مارگارت تاچر نخست وزیر بریتانیا. اگر این عکس تاریخی دو روز دیگر برداشته شده بود، برونتلاند یگانه زن رئیس حکومت می شد، زیرا تا آن روز مارگارت تاچر استعفا داده بود و هر سه تنی که برای گرفتن جای او رقابت می کردند مرد بودند. دهها سال پس از اینکه بیشتر آن جوامع حقوق شهروندی کامل به زنان داده بودند، هنوز جدیترین و قدرتمندترین مناصب حکومتی، مختص مردان بود، یعنی حد و رسمشان به نحوی تعیین شده بود که زنان شایسته احراز آنها دانسته نمی شدند.

1. Gro Brundtland

ممکن بود طلیعه عصر پس از جنگ سرد پدید آمده باشد، اما ضابطه جنسیتی دیرین همچنان سر جایش بود.

مراد از جنسیت معنایی است که ما به زن بودن یا مرد بودن اختصاص می‌دهیم. این عمل اختصاص، به جنسیت جنبه سیاسی می‌دهد. از قرن هجدهم تا کنون، فمینیستها و دانشوران و فعالان متفقاً در این کار بوده‌اند که آشکار سازند چقدر از حیات سیاسی بر فرضهای مربوط به معنای مردانگی و زنانگی پی‌ریزی شده است. خیلی از مردم، در عین مقاومت، مع‌هذا دیده‌اند تصدیق به اینکه نهادها و اندیشه‌های سیاسی از تصورات مرتبط با نژاد و طبقات اجتماعی ساخته شده‌اند آسانتر است تا اذعان به اینکه تصورات مربوط به جنسیت نیز همان قدر حساس و تعیین‌کننده بوده‌اند. یکی از دلایل این لجاج و سرسختی در تحلیل احیاناً این است که تصورات مربوط به معنای مردانگی یا زنانگی به نقطه حساس هویت فردی می‌زنند، و کمتر کسی حاضر است تصدیق کند که شالوده هویت شخصی او ممکن است دخل و تصرف و دستکاری در قدرت سیاسی باشد. بعلاوه، پذیرش این نظریه فمینیستی درباره اینکه در حیات سیاسی در به‌چه پاشنه می‌گردد مساوی خواهد بود با اذعان به اینکه روابط بظاهر شخصی میان مردان و زنان — از جمله نزدیکترین روابط عاطفی و جنسی — در حوزه‌ای خصوصی و محفوظ جریان نمی‌یابد. مطابق تحلیل فمینیستی، اینگونه روابط بین دوستان و عشاق و بستگان، اجزای سازنده قلمرو همگانی و حکومتی بمراتب وسیعتری آغشته به قدرت و ایده‌نولوژی تلقی می‌شود. اگر کسی این مقدمه را بپذیرد، هنگامی که می‌خواهد ببیند کدام یک از والدین باید به‌منظور پرستاری از فرزند بیمار از کار مرخصی بگیرد، یا احساس لذت کدام یک از طرفین باید به‌عشق‌بازی ساخت بدهد، آگاهی جنسیتی او فعال و بیدار می‌ماند. با توجه به اینکه این جهش فکری به‌چه بهایی تمام می‌شود، شگفت نیست اگر بیشترین تحلیلگران سیاسی ترجیح دهند همچنان جنسیت را نادیده بگیرند و از طبقه و نژاد صحبت کنند.

فمینیستها طرفدار پیوند میان قدرت حکومتی و روابط خصوصی نیستند. فقط پرده را از واقعیتی پس می‌زنند که معتقدند تاکنون انکار شده است، زیرا انکار آن، نرینگ را در امور همگانی و حکومتی در جایگاهی با حقوق ویژه قرار می‌دهد.

آنان با این کار، یعنی با نشان دادن اینکه چگونه به سیاست جنسیت داده شده، دو واقعیت مهم حیات سیاسی را آشکار می‌سازند: نخست، هر کس یا هر گروهی که در صدد کنترل امور همگانی و حکومتی باشد، همچنین خواهد کوشید کنترل حوزه‌های خصوصی فعالیت انسان را نیز در دست بگیرد؛ دوم، و در نتیجه، در بیشتر توضیحات مربوط به اینکه حکومتها چگونه عمل می‌کنند، مقدار قدرتی که در سیاست در کار است سخت دست کم گرفته شده است. این دو قضیه در واقع بسط و تفصیل قضیه‌ای آشنا در مرام فمینیستی است که می‌گوید «امر شخصی امر سیاسی است». معنای این تصور با دگرگونی دینامیسم پدرسالاری^۱، دگرگون شده است.

اصطلاح پدرسالاری برمی‌گردد به روابطی که در کنترل گونه‌ای خاص از پدری یا ابوت بوده است، یعنی پدری که اقتدار او بر فرزندان و زنان بزرگسال در خانوار ناشی از این فرض است که مردان بزرگسال عاقلتر و برای تأمین بهروزی اعضای دیگر خانواده تواناترند و، بنابراین، برای اینکه سخنگوی آنان در برابر دنیای خارج باشند شایستگی بیشتری دارند. در قرن هجدهم، این مدل پدری در فرانسه و چین الگوی سراسر نظام سیاسی دانسته می‌شد و اعتقاد بر این بود که همان‌طور که پدر بر همسر و فرزندان اقتدار پدرسالارانه دارد، پادشاه نیز باید بر اتباع یا رعایایش داشته باشد. بنابراین، نظام سلطنتی در آن دو کشور در حفظ روابط خانوادگی پدرسالارانه منافع مسلم حیاتی داشت. روابط مذکور از جهت نگهداری نظام سیاسی دارای اهمیت اساسی تلقی می‌شد. امروزه در بیشتر کشورها، گسترش تصورات جمهوریخواهانه و حاکمیت مردم پایه‌های قیاس مزبور [بین انتظام خانواده و نظم سیاسی] را سست کرده است؛ ولی اصول پدرسالاری نیز قابل انطباق [با شرایط جدید] از آب درآمده و همچنان باقی است.

نظام سیاسی هر کشوری که به شرایط سه گانه زیر وابسته باشد، پدرسالاری است. نخست، پدرسالاری به معنای آنگونه نظم اجتماعی یا سیاسی است که در آن تصور شود زنان طبیعتاً و به خودی خود و به‌طور اجتناب‌ناپذیر برای برخی از کارها (گوش دادن، پرستاری و مراقبت، علف‌چینی، تسندنویسی، آب از چاه و چشمه

کشیدن، وصل کردن تراشه‌ها [ی کامپیوتر]) مناسب‌ترند، حال آنکه مردان طبیعتاً به کارهای دیگر (گفتن، پیمایش و اکتشاف، برنامه ریختن، شخم زدن، جوشکاری، جنگیدن) تمایل دارند. به عبارت دیگر، پایه جامعه پدرسالار، تقسیم کار برحسب جنسیت است. از باب نمونه، هادسن و ویلیامز، در کتابشان، بریتانیای بخش‌شده^۱، شواهدی در تأیید مدعایشان فراهم آورده‌اند که بریتانیا هنوز پدرسالاری است، و نشان داده‌اند که در سال ۱۹۸۴، در راه‌آهن بریتانیا، یعنی یکی از بزرگترین مؤسسات دولتی آن کشور، ۵۸۹ نفر از ۵۹۱ نفر مدیر ارشد، و ۲۰۲۰۱ تن از ۲۰۲۰۱ تن تعمیرکار خطوط آهن، مرد بودند. جنسیت در تقسیم مشاغل در میان کارمندان دولت نیز همان‌قدر چشمگیر بود. در ۱۹۸۷، ۷۶ درصد از مشاغل دفتری سطح پایین ولی فقط ۴ درصد از رتبه‌های نخبه، از جمله معاونت و مدیریت، در اختیار زنان بود.

دوم، پدرسالاری به معنای آنگونه نظم اجتماعی یا سیاسی است که در آن آنچه مردان می‌کنند دارای ارزش اجتماعی بیشتر - یعنی «مولدتر» و «جدی‌تر» و «ماهرانه‌تر» - به‌شمار آید تا آنچه زنان می‌کنند. بدین ترتیب، مأمور توسعه کشاورزی سازمان ملل متحد بیشتر احتمال دارد با مردی صحبت کند که شخم می‌زند تا با زنی که وجین می‌کند؛ و مردی که مسؤول برنامه‌ریزی مراقبت از کودکان است بیشتر احتمال دارد به عنوان مطلع به یکی از کمیسیونهای مجلس دعوت شود تا زنی که از کودکان پرستاری و مراقبت می‌کند. سوم - و اینجاست که محوریت قدرت در پدرسالاری روشن می‌شود - در جامعه‌ای که پدرسالار باقی مانده، متصدیان مشاغل مردانه ارزشمندتر مسؤول مراقبت و حمایت و کنترل متصدیان کارهای زنانه و کم‌ارزش‌تر تلقی می‌شوند.

به عبارت دیگر، پدرسالاری فقط به تقسیم کار برحسب جنسیت و بر طبق سلسله‌مراتب محدود نمی‌شود، بلکه نظامی است که در آن، کنترل یک بخش از جامعه را بخش دیگر در دست دارد. مبارزات زنان سرشار از پرسشها درباره روابط میان جنسیت و نژاد و طبقه و خصلت و سرشت دولت است. بنابراین، خواست زنان

1. Ray Hudson and Allan Williams, *Divided Britain* (London, 1989).

برای حق مشارکت در میدان سیاست، پایه‌های سه گانه ساختار پدرسالاری - یعنی تقسیم کار برحسب جنسیت، و سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی ملازم آن، و نظام کنترل پدرسالارانه - را تحلیل می‌برد.

با این کار، مبارزات زنان - یعنی مبارزه به منظور کسب حق رأی و دست یافتن به آموزش و بهره‌مندی از حقوق و دستمزد برابر و بر ضد سوزاندن جهیزیه و بر خورداری از حق مالکیت زمین و طلاق و سقط جنین و علیه خشونت در خانه و به طرفداری از جرم شناختن تجاوز جنسی شوهر برخلاف میل زن - آشکار می‌کند که چگونه و چرا اینهمه رژیم‌های سیاسی و ساختارهای دولتی پشتیبان آنها اینچنین در محاصره پدرسالاری قرار گرفته‌اند. برای سر درآوردن از ایستادگیهای ریشه‌دار و حتی غالباً خشن در برابر حقوق زنان، باید درک کرد که نه تنها یکایک مردان، بلکه سراسر نظامهای حکومتی از پدرسالاری سود می‌برند. بسیاری از تحلیلگران با آسانی حاضر به تصدیق این امر نبوده‌اند - یعنی تصدیق به اینکه دولت در اشتغال زنان به وجین کردن و مردان به شخم زدن، و گفتن اینکه عمل جنسی آن است که مرد از آن لذت ببرد، و خانه را سهم زن و عقل را سهم مرد قرار دادن، نفع عمیق دارد و سود می‌برد. برای اینگونه تحلیلگران پای‌بند عرف و عادت آسانتر بوده فکر کنند که نظامهای سیاسی فقط بر اساس تقسیم نابرابر سرمایه و جنگ‌افزار، بدون در نظر گرفتن جنسیت، پی‌ریزی شده‌اند.

ولی اکنون دلایل فراوان در دست است که رژیمها و دولتها در واقع بعمد دست به اقداماتی زده‌اند تا به تقسیم کار برحسب جنسیت تداوم بخشند که دسترسی آنها را به کار مولد ولی ارزان و حتی غالباً رایگان زنان میسر می‌سازد. این امر از همه جا آشکارتر در مناطق آمایش صادرات در جهان سوم^۱ دیده می‌شود که به یاری سازمانهای بین‌المللی و با استفاده از خدمات دولتی هر کشور و معافیت‌های مالیاتی تأسیس شده‌اند. کارخانه‌های صنایع سبک اینگونه مناطق به نیروی کاری وابسته‌اند که ۷۰ درصد آن از زنان تشکیل می‌شود دقیقاً به این جهت که هم کارخانه‌داران و هم دولت معتقدند زنان دستمزدهای کمتری می‌پذیرند و این امر امکان می‌دهد

1. Third World export processing zones (EPZs)

محصولات مناطق مذکور در بازار جهانی به نحو مؤثرتر قادر به رقابت باشد. اگر تصورات مربوط به زنانگی معکوس می‌شد، و اگر کار زنان همان قدر می‌بایست در نظر آنان مهمی تلقی شود که کار مردان در نظر خودشان، هم رؤیهای محلی و هم سازمانهای بین‌المللی کمک‌دهنده اجبار پیدا می‌کردند از یکی از وسایل عمده حفظ ثبات سیاسی داخلی و نظم اقتصادی بین‌المللی صرف‌نظر کنند.

همین‌طور، اسناد و مدارک قانع‌کننده وجود دارد که نشان می‌دهد وقتی حکومتها با انتخاب یکی از سیاستهای ممکن روبرو می‌شوند، سیاستی را برمی‌گزینند که کنترل توان تولید مثل زنان را کماکان به مردان بسپارد تا اطمینان حاصل کنند که برای تأمین درآمدهای مالیاتی و انجام کارهای تولیدی و خدمت در نیروهای مسلح، زنان به تعداد لازم بچه می‌زایند. همچنین پژوهندگان دلایل چشمگیر به دست می‌دهند که حکومتها به منظور پروراندن و سپس نگاه داشتن مفهوم «ملت» که مشروعیت دولتهای امروزی وابسته به آن است، در بسیج امکانات و منابع مسئله جنسیت را در نظر می‌گیرند. به عبارت دیگر، در اغلب کشورها، اعم از صنعتی‌شده و در حال صنعتی شدن، هویت ملی بر این شالوده استوار گشته که زن باید تابع و زیردست مرد باشد، و صاحب‌منصبان دولتی و پشتیبانان ناسیونالیست آنان محدود ساختن «ستنی» زنان را به محیط خانه و هویت «ستنی» ایشان را به عنوان مادران فداکار، به ارکان عمده و اساسی قوام و انسجام «ملت» تبدیل کرده‌اند. در کشورهایی مانند عراق و لهستان و اسرائیل و سنگاپور که از جهات دیگر آن‌همه با هم تفاوت دارند، ناسیونالیستها بظاهر معتقدند که اگر زنان آن نقشها و ارزشها را رد کنند، این موجود ظریف و شکننده، یعنی ملت، از هم خواهد پاشید و سپس دولت بسرعت اساس مشروعیت خود را از دست خواهد داد، و دولت تک‌ملیتی بدون «مادر فداکار» راه تباہی در پیش خواهد گرفت و به دولت محض [بدون ملت] مبدل خواهد شد.

برای تعیین اینکه آیا فلان رژیم خاص در جهان گامهای مثبت به منظور حفظ شالوده‌های پدرسالارانه خود برمی‌دارد یا نه، جاهایی که باید مواظب آنها بود همیشه لزوماً آشکارتر و برجسته‌تر از جاهای دیگر نیستند. اگر رئیس‌جمهوری یا هیأت دولت یا حتی مجلس قانونگذاری کشوری ناگزیر از اقداماتی به منظور ترمیم

پایه‌های سه گانه مردسالاری باشد، احتمالاً این خود نشانه‌ای است که مناسبات پدرسالارانه زنان و مردان در آن کشور به خطر افتاده است. با توجه به غیرطبیعی بودن اینهمه از جنبه‌های نظم پدرسالارانه، شگفت نیست که آن نظم ناپایدار و سرشار از پیکارهای روزانه باشد، هرچند پیکارهای مزبور - مانند مبارزه زنان در ازدواج‌های تلخ توأم با بدرفتاری، و زنان شاغل برای دست و پنجه نرم کردن با بار دوگانه شغل و مسؤولیتهای خانه، و زنان دست‌اندرکار سیاست به منظور چیرگی بر پیشداوریهای جنسی در گزینش نامزدان حزبی - غالباً اموری خارج از میدان «سیاست به معنای واقعی» تصور می‌شود، و کسانی که دینامیسم نظام سیاسی را ارزیابی می‌کنند اغلب آن مبارزات را به حساب نمی‌گیرند. با اینهمه، مراحل پایانی مبارزات زنان، گرچه پرفراز و نشیب و نظرگیر و نادیده گرفتنش حتی برای تحلیلگران فاقد آگاهی جنسیتی امکان‌ناپذیر است، لزوماً بهترین نمونه عملکرد پدرسالاری نیست. جاهایی که باید مراقشان بود، جاهایی عادی‌ترند، همچون دادگاههای پایتتر و مسؤولان مسکن و هیأت‌های نظارت بر مناسبات نژادی و بیمارستانهای عمومی و ادارات جهانگردی و مهاجرت و دبیرستانها و دادگاههای اصلاحات ارضی و ادارات پلیس و تأمین اجتماعی و ستادهای فرماندهی نظامی.

اما در این اواخر قرن بیستم، همچنین مؤسساتی که بیرون از مرزهای کشورها عمل می‌کنند باید به فهرست بالا افزوده شوند، از قبیل بانک جهانی، کمیسیون جامعه اروپا، صندوق بین‌المللی پول، برنامه توسعه سازمان ملل، کمیساریای عالی امور پناهندگان، ناتو، سازمان دولتهای افریقا، و کنفرانس امنیت و همکاری اروپا. هر یک از این سازمانهای فراملی نیز تصمیماتی می‌گیرد که به تحکیم یا تضعیف پایه‌های پدرسالارانه سیاست بر حسب جنسیت می‌انجامد، و تقریباً همیشه - خواه از جهت انگیزه و خواه به لحاظ پیامدها و خواه از هر دو حیث - در آنها جنسیت مطرح نظر بوده است.

از باب نمونه، کمیساریای عالی امور پناهندگان سازمان ملل دائماً باید در زمینه اداره هر یک از اردوگاههایش در افغانستان، در تایلند، در سومالی، یا در ترکیه تصمیم بگیرد که آیا باید به ساکنان اردوگاهها اجازه دهد رأساً اداره مناسبات اجتماعی خویش را در دست بگیرند یا خود مستقیماً در تنظیم و تمشیت آن مداخله

کند. دست کم ۷۰ درصد کل پناهندگان از زنان و کودکانشان تشکیل می‌شود، ولی معمولاً مردان در اردوگاهها ادعا دارند اقتدار باید با ایشان باشد و اغلب اوقات از اقتدارشان برای جلوگیری از دسترسی زنان به کلاسهای مبارزه با بیسوادی یا سایر امکانات سازمان ملل که سبب بالا رفتن منزلت اقتصادی و سیاسی زنان می‌شود، استفاده می‌کنند. اینکه کمیساریای عالی امور پناهندگان چه تصمیمی دربارهٔ این مسئله بظاهر «اداری» بگیرد، برای زنان آواره در نتیجهٔ جنگ یا قحطی نتایج جدی و درازمدت دربر خواهد داشت.

نه تنها حکومتها، بلکه خود مردان نیز از مناسبات پدرسالارانهٔ زنان و مردان سود می‌برند. به این جهت، بسیاری از نمادها و جنبشهایی که ادعا دارند با رژیمهای موجود مخالفند، احیاناً در عمل از مساعی رژیمهای مزبور برای تداوم دادن به تقسیم کار برحسب جنسیت و نابرابریهای مبتنی بر آن، پشتیبانی می‌کنند. حتی آن دسته از انجمنهای بازرگانی که سیاستهای سرمایه‌گذاری یا تأمین اجتماعی فلان رژیم سوسیالیستی را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهند، مع‌ذلک در این فرض رژیم شریکند که به‌طور طبیعی مردان باید در مذاکرات دسته‌جمعی بازرگانان با دولت شرکت کنند، نه زنان. حزبهای چپگرا ممکن است هر فرصتی را برای اشاره به کوتاهیهای حکومت محافظه‌کار موجود مفتنم بشمرند، و با اینهمه، همان‌قدر مانند خود حکومت در برابر این اتهام زنان موضع دفاعی بگیرند که همهٔ احزاب سیاسی کشور، اعم از چپ و راست و میانه، طوری عمل می‌کنند که گویی باید باشگاههای ویژهٔ مردان محسوب شوند. تشخیص خصلت و سرشت پدرسالارانهٔ هر حکومتی دشوار و دگرگون‌ساختنش بسیار مشکل است، زیرا اعتقادات پدرسالارانه دربارهٔ مردانگی و زنانگی، هم به مردان سود می‌رساند و هم به دولت که اینچنین نرینه شده است.

بنابراین، هرگاه در هر کشوری زنان بتوانند در هر بخشی از جناح مخالف [حکومت] صاحب نفوذ واقعی شوند، این امر مهم و پرمعناست، زیرا شالوده‌های پدرسالارانهٔ حکومت مصدر قدرت و شاید حتی کل دولت را آشکار می‌سازد. مثلاً در دههٔ ۱۹۸۰ زنان در جمهوری فدرال آلمان موفق به ساختن حزب سبز شدند که نه تنها تریبی برای رهبری داخلی حزب می‌داد که از حقوق و امتیازات ویژهٔ مردان

می‌کاست، بلکه مسائل زنان و تحلیلهای فمینیستی را از هر حزب سیاسی دیگر آلمان جدی‌تر می‌گرفت. این موفقیت روشن ساخت که هم ترتیبات [داخلی] و هم برنامه‌های حزب حاکم دموکرات مسیحی و حزب مخالف سوسیال دموکرات تا چه حد مردگراست. به‌همین وجه، وقتی خانم تاکاکو دوی^۱ در اواخر دهه ۱۹۸۰ به‌مقام رهبری مهمترین حزب مخالف [حکومت] در ژاپن، یعنی حزب سوسیالیست، رسید، و بعد به‌زنان رأی‌دهنده در انتخابات ۱۹۹۰ توسل جست، برای نخستین‌بار توجه مطبوعات به‌این اعتقاد دیرینه و ریشه‌دار رهبری تمام‌مذکر حزب لیبرال دموکرات جلب شد که آن حزب می‌تواند به‌حکومت ادامه دهد بی‌آنکه در آن سال حتی یک زن را به‌نامزدی حتی یک کرسی در دیت، یعنی مجلس پایتتر کشور، برگزیند.

در دهه ۱۹۸۰، ناظران در چند کشور رفته‌رفته متوجه شدند که تفاوت میان آرای زنان و مردان در انتخابات از الگویی خاص پیروی می‌کند، و نام آن‌را «فاصله جنسیتی»^۲ گذاشتند. البته این عقیده تازگی ندارد که مردان و زنان همیشه محتمل است صرف‌نظر از تفاوت منافع منطقه‌ای و تجربه‌های مختلف نسل‌های مختلف و شرایط اقتصادی، به‌طور متفاوت رأی دهند. رهبران سیاسی مدعی پای‌بندی به‌اصول جمهوری‌خواهی و انقلابی در فرانسه و مکزیک ده‌ها سال جلو اعطای حق رأی به‌زنان را گرفتند زیرا اعتقاد راسخ داشتند که زنان در آن دو کشور کاتولیک بیش از مردان ممکن است به‌نامزدان محافظه‌کار مورد حمایت کشیشان محل خود رأی دهند. با اینهمه، فاصله جنسیتی چیز دیگری است. فرض بر این نیست که در نتیجه محافظه‌کاری ذاتی و بیولوژیک جنس ماده، تفاوت‌های بین مردان و زنان شرکت‌کننده در سیاست در همه مسائل از فاصله جنسیتی سرچشمه می‌گیرد. مطلب این است که هرچند در سال‌های اخیر این فاصله جنسیتی در انتخابات پدید آمده، بیش از آنکه بسته به‌نامزدان مشخصی باشد، به‌برنامه‌های حزبی و به‌مسائل خاصی که در مبارزات انتخاباتی اهمیت یافته بستگی پیدا کرده است.

مثلاً حزب جمهوریخواه ایالات متحد آمریکا در دهه ۱۹۸۰ کم‌کم به‌محبوبیت

1. Takako Doi

2. gender gap

خود در میان مردان سفیدپوست متکی شد. مردان نژادهای دیگر و زنان همه نژادها تمایلشان به رأی دادن به نامزدان ریاست جمهوری حزب جمهوریخواه کاستی گرفت. این الگوی جنسیتی و نژادی در میان رأی دهندگان نیز رفته رفته در تصمیم گیری برای اتخاذ سیاستهای حزبی مؤثر افتاد. در ۱۹۹۰، پرزیدنت جرج بوش، دو سال پس از انتخاب به ریاست جمهوری، لایحه حقوق مدنی مصوب کنگره را وتو کرد که اگر به صورت قانون درمی آمد، سبب تقویت حقوق اقلیتها و زنان در امور استخدامی می شد. نینا توتنبرگ^۱، گزارشگر شبکه رادیو عمومی ملی، روز ۲۵ اکتبر ۱۹۹۰ خبر داد که رئیس جمهوری لاقبل بعضاً به این جهت تصمیم به وتوی لایحه مذکور گرفته است که مشاورانش در کاخ سفید برای جلب آرا در انتخابات آینده خواسته اند موقعیت او را در میان پابرجاترین پشتیبانانش، یعنی مردان سفیدپوست، محکمتر کنند.

با پدید آمدن نظرسنجیهای عمومی، خواستها و ترجیحات رأی دهندگان، حتی سالها پیش از انتخابات، پیوسته زیر نظر گرفته می شود. نظرسنجی سبب افزایش توجه به امکان وجود فاصله های جنسیتی شده است. چون زنان همه جا به استثنای فقط چند کشور حق رأی کسب کرده اند، نظرسنجی حتی در میان صاحب منصبان دولتی که هنوز اغلب مرد هستند، اهمیت فراوان یافته است. در کشورهایی که نتایج انتخابات عمومی بیش از سایر جاها در توزیع قدرت حکومتی مؤثر می افتد، نظرسنجی صورت نهادی پیدا کرده و به یکی از ابزارهای تصمیم گیری تبدیل شده است. در عین حال، در همین کشورها - از قبیل امریکا و کانادا و بریتانیا و ژاپن و استرالیا - فاصله جنسیتی نیز از همه جا بیشتر موضوع بحث است. بتدریج که سیاستگران جهان سوم و کشورهای تازه به دموکراسی رسیده اروپای شرقی و مرکزی به طور گسترده تر از خدمات شرکتهای متخصص نظرسنجی، مانند گالوپ و «موری»^۲ و لویی هریس^۳، استفاده می کنند، احتمال دارد فاصله جنسیتی نیز اهمیتی افزونتر در سیاست پیدا کند.

با اینهمه، فاصله جنسیتی مفهومی نیست که فقط به منظور تعیین سود و زیان

1. Nina Totenberg

2. MORI

3. Louis Harris

ترجیح یک سیاست بر دیگری به وسیله سیاستگذاران به کار رود. نظر سنجیهای حاکی از تفاوت بارز میان ترجیحات مردان و زنان در انتخابات یا گزینش سیاستها اگر وسیعاً تبلیغ شوند، ممکن است نهضت زنان را در کشوری تقویت یا تضعیف کنند. اگر زنان ببینند که، گذشته از تفاوتهای نژادی و طبقاتی، از حیث زن بودن جمعاً نظریاتی متفاوت با مردان همان جامعه دربارهٔ مالیاتها یا سقط جنین یا مراقبت از کودکان یا جنگ دارند، احتمال قویتری به وجود می‌آید که بخواهند به عنوان گروه زنان متشکل شوند. خانم مالی یارد^۱ رئیس سازمان ملی زنان که بزرگترین تشکیلات فمینیستی ایالات متحد است، بسیار قوت قلب گرفت وقتی نظر سنجی در نوامبر ۱۹۹۰ نشان داد که نگرش زنان در مورد عملیات نظامی در خلیج فارس به طور چشمگیری با نگرش مردان تفاوت می‌کند. البته همیشه در گذشته چنین نبود. در جریان جنگ ویتنام، هنگامی که نهضت زنان هنوز دوران شیرخوارگی را می‌گذرانید، نظر سنجیها حاکی از هیچ تفاوتی در امریکا میان نگرش مردان و زنان نبود. اما بیست سال بعد، یکی از دلایل علاقهٔ شدید مشاوران پرزیدنت جرج بوش به تحکیم حمایت مردان سفیدپوست از او در اکتبر ۱۹۹۰ این بود که نظر سنجیها نشان می‌داد محبوبیت وی به علت طولانی شدن بحران خلیج فارس رو به کاهش است. رأی دهندگان زن بویژه به نظر سنجان می‌گفتند که از سیاستهای رئیس جمهوری نسبت به عراق خرسند نیستند. در یک نظر سنجی، وقتی از مردان و زنان پرسیده شد آیا از تهاجم امریکا به عراق پشتیبانی خواهید کرد یا نه، فاصلهٔ آنان به ۲۵ درصد افزایش یافت، بدین معنا که ۷۳ درصد زنان و فقط ۴۸ درصد مردان با آن کار مخالف بودند.

در کشورهایی از لحاظ اجتماعی و سیاسی بسیار ناهمبند، همچون گینهٔ جدید پاپوآ و سری لانکا، که زنان به منظور واداشتن مردان متصدی مقامات دولتی به برداشتن گامهایی مؤثرتر برای پایان دادن به جنگهای داخلی و خسرونتهای نظامی متشکل شده‌اند، و نیز شیلی و بریتانیا که زنان برای رویارویی با آنچه معتقدند علتهای پدرسالارانهٔ نظامیگری است استراتژیهای فمینیستی به وجود آورده‌اند

در همه این جاها اختلاف نظرهای زنان با مردان در مورد سیاستهای نظامی باعث بحثهای تحلیلی و استراتژیک شده است. پرسش این است که آیا زنان فطرتاً به خشونت مردان نیستند؟ آیا جایگاه برجسته‌تر بین‌المللی زنان در جنبشهای صلح‌طلبانه باید بر اساس مسائل هورمونی تبیین شود؟ زنان خود با این نظر مخالفند. اما بتدریج که دانایی و ظرافت بیشتری در این مورد به کار می‌رود که اصولاً مفهوم مردانگی و زنانگی چگونه بنا می‌شود، اعتماد به سبب‌گوییهای ناظر بر ذات و فطرت کاستی می‌گیرد. در عوض، دانشمندان به تفاوت‌های فرهنگی از نظر اجتماعی کردن [کودکان] اشاره می‌کنند که، به موجب آنها، در فرهنگ واحد دختر بچه‌ها تشویق می‌شوند با حرف زدن و گوش دادن و سازش تعارض‌ها را مرتفع سازند، حال آنکه به پسر بچه‌ها می‌گویند نتیجه کارها یا پیروزی قطعی است یا شکست. گروهی دیگر از دانشوران به تحقیق درباره تفاوت‌هایی در اجتماعی شدن بزرگسالان پرداخته‌اند که به آنها جنبه جنسیتی داده شده است. مثلاً نشان داده شده که روشنفکران شاغل در امور امنیت ملی، زبان و بیانی به کار می‌برند که امکان می‌دهد احساساتشان را از برنامه‌های انهدامی که طراحی می‌کنند دور نگاه دارند. همین‌طور، مقامات نظامی فرض نمی‌کنند که یک مرد بیست‌ساله طبیعتاً سرباز است، و بعد برای تلقین آنگونه نگرشها در سربازان تازه کار، به تشویق و تنبیه متوسل می‌شوند. در عین حال، تحقیق در نگرشهای نظامی‌گرانه بعضی از زنان، از جمله چهره‌های برجسته سیاسی مانند مارگارت تاچر و ایندیرا گاندی، روشن می‌کند که نگرشهای ضد جنگ محصول اجتماعی شدن و تجربه است، نه ژنتیک، و به عبارت دیگر، به آن جنسیت داده شده است. اگر زنان شوق و حرارت کمتری نسبت به چاره‌های نظامی دولتشان برای تعارضات بروز می‌دهند، علت آن چگونگی آموختن زنانگی به آنان در فرهنگشان است.

غیرنظامی شدن و آمدن دموکراسی، در اروپای شرقی و مرکزی و آمریکای لاتین و آفریقا و آسیا صحنه را برای زیر نظر گرفتن نتایج دگرگونی سیاسی آماده کرده است. اگر نظامی شدن مزیتی نه تنها به مردان، بلکه به ارزشهای متعارف مردانه در بسیاری از فرهنگها می‌دهد، پس اقدام برای غیرنظامی کردن، باید مجال بیشتری برای شنیدن حرفهای طرفداران اندیشه‌های غیرمردانه، از جمله زنان، فراهم آورد.

اگر سلسله مراتب هرمی شکل اقتدار و مرجعیت زمینه مساعد رشد پدرسالاری است، پس آمدن دموکراسی باید درها را به روی مشارکت سیاسی گسترده تر زنان بگشاید. اما از شواهد محدود موجود چنین برمی آید که رابطه این امور با یکدیگر احتمالاً پیچیده تر از این است.

در شیلی، سرنگونی جرگه نظامی ژنرال پینوشه تا حد زیادی معلول مبارزات زنان در دهه ۱۹۸۰ بود. مردم شناس شیلیایی، خیمنا بونستر^۱، در مقالات خود راجع به زنان و مسأله شکنجه و سیاستبازیهای همسران ارتشیان تشریح کرده است^۲ که سیطره رژیم پینوشه بر حیات اجتماعی و سیاسی عمیقاً کیفیت جنسیتی داشت و، بنابراین، رهایی از آن نیز می بایست دارای کیفیت جنسیتی باشد. زنان خواسته و دانسته و به عنوان بخشی از مبارزاتشان بر ضد جرگه نظامی حاکم و به طر فدار ی از حقوق بشر، تعریفی نوساخته از زنانگی دادند، و با این حال معلوم شد تبدیل حرکت نظامی زدایی به یک نهضت عمومی ضد پدرسالاری کاری دشوار است، زیرا مردان غیر نظامی کادر رهبری در احزاب سیاسی هواخواه دموکراسی، گرچه با نظامیان مخالفت می ورزیدند، در تعیین حد و رسم سیاستهای انتخاباتی بر اساس مردگرایی هنوز دارای منافع می بودند. در نتیجه، در دیوانسالاری حکومت جدید گرچه زنان جای پای تازه ای یافتند و در حزبهای میانه رو و چپ بهتر بسیج شدند، در حکومت بعد از پینوشه که در اثر انتخابات عمومی ۱۹۸۹ بر سر کار آمد، باز غلبه به طور فاحش با مردان بود و پرزیدنت پاتریسیو الوین^۳ کلاً کابینه خود را از مردان تشکیل داد، و فقط سه سناتور و شش نماینده مجلس از میان زنان انتخاب شدند.

همین طور، آمدن دموکراسی به اروپای شرقی و مرکزی در اوایل دهه ۱۹۹۰ نیز که به نظامی کردن اروپا در دوره جنگ سرد پایان داد، از جهت مناسبات زنان با مردان و با دولت نتایج یکدست رضایت بخشی نداشت. رژیمهای کمونیستی در اروپای شرقی و مرکزی مانند الگوی خود در روسیه شوروی، آزادی زنان را ستون

1. Ximena Bunster

۲. رجوع کنید به:

June Nash and Helen Safa, eds., *Women and Change in Latin America*, Hadley, Mass., 1986; Eva Isaksson, ed., *Women and the Military*, New York, 1987.

3. Patricio Aylwin

مشروعیت خویش قرار داده بودند. اما در عمل، زنان گرچه به تأمین اجتماعی و حقوق تناسل^۱ دست یافتند، آزادی آنان به معنای زدودن سلطه مردان از صحنه سیاسی شوروی و اروپای مرکزی از آب درنیامد. زنان وارد نیروی کار و مزدبگیر شدند، اما کماکان و در مرتبه نخست به عنوان مسؤولان مراقبت مردان و کودکان در خانه با ایشان رفتار می‌شد. این «بار مضاعف» همان قدر از نظر نظامهای سیاسی چکوسلواکی و لهستان و جمهوری دموکراتیک آلمان [شرقی] و مجارستان که بعد از ۱۹۴۵ بر سر کار آمدند مهم و حساس بود که مالکیت دولتی صنایع. با اینهمه، سقوط این نظامهای کمونیستی در نتیجه فشار عمومی در ۱۹۸۹، منجر به این نشد که مردگرایی از سیاست حذف شود. اگر مقامات جدیدالانتخاب اروپای شرقی و مرکزی زنان را تشویق کنند که در اقتصاد بازار، بدون رویارویی با مردان، فرصتی برای تعویض شغل‌های تمام وقت خود با شغل‌های نیمه وقت ببینند، آنگاه گذر به شکل دموکراتیک حکومت بر پایه بازار آزاد ممکن است زنان را بر آن دارد که باز هم بیشتر از صحنه سیاست پس بکشند. بعلاوه، اگر چنانکه در لهستان دیده شد، پایه ناسیونالیسم بعضی فرضها درباره نقش زنان به عنوان مادران میهن پرست باشد که رژیم کمونیستی مورد پشتیبانی شوروی را طرد کرد، آنگاه احتمال دارد آمدن دموکراسی با برخی سیاستهای دولتی به منظور کاهش حقوق تناسل زنان همراه شود.

دروسیلا مینکر^۲ روز دوم دسامبر ۱۹۹۰ در روزنامه پلستن گلوب^۳ گزارش داد که از بررسیهای شورای بین‌المجالس در ژنو آشکار شده که در تمام مجالس قانونگذاری بلوک شوروی سابق، زنان در انتخابات پس از سقوط کمونیسم

۱. reproductive rights. مدعای کسانی که می‌گویند زنان خود باید بتوانند تصمیم بگیرند که، صرف نظر از ملیت و نژاد و طبقه و سن و مذهب و وضع ازدواج، آیا می‌خواهند بچه داشته باشند و چه وقت و چگونه، و باید از لحاظ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شرایطی ایجاد شود که این تصمیم‌گیری امکان‌پذیر باشد. حق همه زنان است که به آموزشهای ضروری در زمینه پیش‌گیری از آبستنی و تولید مثل و مسائل جنسی و پزشکی و مراقبتهای پیش از زایمان و پس از زایمان و بهداشت مادر و نوزاد و (در صورت تمایل) به سرویسهای قانونی و بهداشتی سقط جنین دسترسی داشته باشند. این حقوق در ماده ۱۶ کنوانسیون سازمان ملل متحد در خصوص جلوگیری از هرگونه تبعیض علیه زنان تصریح و یکی از موارد برابری زن و مرد معرفی شده است، ولی مناقشه و مباحثه بر سر بعضی از جنبه‌های آن هنوز بین گروههای مختلف فمینیستی و دیگران ادامه دارد. (مترجم)

2. Drusilla Menaker

3. Boston Globe

کرسیهایی از دست داده‌اند. در پارلمان لهستان، پس از انتخابات عمومی، ۱۲ درصد نمایندگان از زنان تشکیل می‌شد، در مقایسه با ۲۰ درصد در هنگامی که حزب کمونیست همه نامزدان را برمی‌گزید. در مجارستان عده نمایندگان زن از ۲۱ درصد به ۷ درصد کاهش یافت. در بلغارستان، پس از آمدن دموکراسی، آن تعداد در پارلمان از ۲۱ درصد در گذشته به ۳/۵ درصد نزول کرد، و در چکوسلواکی از ۲۹/۵ درصد به ۶ درصد. در پارلمان آلمان، پس از اتحاد دو بخش سرزمین، همان الگوی مردگرایی باز تکرار شد، و روز افتتاح آن فقط ۱۰ درصد از نمایندگان زن بودند. در اتحاد شوروی، با وجود انتخابات آزادتری که در دوره «گلاسنوست» صورت گرفت، از کل نمایندگان کنگره خلق تنها ۱۵ درصد زن به نمایندگی انتخاب شدند. البته در نظامهای کمونیستی سابق، مجالس قانونگذاری قدرت سیاسی نداشتند. اما چنین می‌نماید که همینکه دموکراسی به آن کشورها آمد و مجالس قانونگذاری آنها دارای تأثیر قابل اعتنا شدند، مردان زنان را به حاشیه راندند.

این تحولات در امریکای لاتین و اروپای شرقی و مرکزی بازتاب الگوهای وسیعتری پیش از آغاز قرن بیست و یکم در سیاست است که به آن کیفیت جنسیتی داده شده. نخست، دولتها ممکن است دستخوش دگرگونیهای بظاهر عمیق در پیوستگیهای دست‌چپی یا دست‌راستی خود شوند، و مع‌ذلک همچنان به تصورات پدرسالارانه از نقش زن و مرد وابسته بمانند. دوم، تا هنگامی که روابط مردان با زنان در حوزه زندگی داخلی (که ادعا می‌شود حوزه‌ای «خصوصی» است) یکی از هدفهای سیاسی جدی محسوب نشود، تغییرات واقعی در نظامهای سیاسی جنسیت یافته صورت نخواهد گرفت. بنابراین، نهضتهایی بیش از همه احتمال دارد در زدودن سلطه مردان از حیات سیاسی کامیاب گردند که در آنها تجارب متنوع و مختلف زنان به عنوان اساس نظریه‌پردازی سیاسی و تنظیم استراتژی جدی تلقی شود، یعنی نهضتهایی که در آنها کلیه منافع مردان در حفظ پایه‌های سه گانه جامعه پدرسالاری علناً به حساب بیاید.

بیگانگی و ازخودبیگانگی *

اصطلاح «بیگانگی»^۱ در مارکس به مفهوم عملی است که به وسیله آن (یا وضعی که در آن) شخص یا گروه یا نهاد یا جامعه‌ای بیگانه می‌شود (یا بیگانه می‌ماند) (۱) از نتیجه یا محصول فعالیت خویش (یا از خود آن فعالیت)، یا (۲) از محیط طبیعی که در آن بسر می‌برد، یا (۳) از دیگر آدمیان — و علاوه بر حالت‌های (۱) و (۲) و (۳) و از راه همه یا هریک از آن حالات — همچنین بیگانه می‌شود (۴) از خویش (یعنی استعداد‌های انسانی خود که به‌طور تاریخی پدید آمده‌اند).

بیگانگی وقتی از این نظر لحاظ شود، همیشه مساوی با «ازخودبیگانگی»^۲ است: مساوی است با بیگانگی آدمی (یعنی خویش او) از خود (یعنی استعداد‌های انسانی او) و از طریق خود (یعنی فعالیت‌های او). پس، ازخودبیگانگی همچنین به معنای دعوت به دگرگون‌سازی انقلابی دنیاست (یعنی «بیگانگی زدایی»)، نه فقط یکی از مفاهیم توصیفی.

مفهوم بیگانگی که امروز به‌صورت یکی از مفاهیم محوری مارکسیسم درآمده است و در آثار مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها وسیعاً بکار می‌رود، تازگی و از نیمه دوم قرن بیستم وارد واژه‌نامه‌های فلسفه شده است. اما حتی پیش از اینکه اهمیت فلسفی آن بازشناخته شود، مدت‌ها در خارج از حوزه فلسفه موارد استعمال متعدد داشت: در زندگی روزانه به مفهوم روی گردانیدن یا دوری جستن از دوستان یا همکاران پیشین، در اقتصاد و حقوق اصطلاحاً به معنای انتقال مال از شخصی

* Gajo Petrović, «A Dictionary of Marxist Thought», ed. Tom Bottomore (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

[گایو پتروویچ استاد دانشگاه زاگرب است. (مترجم)]

1. alienation

2. self-alienation

به شخص دیگر (از راه خرید و فروش یا سرقت یا هبه)، و در پزشکی و روانپزشکی در مقام دلالت بر جنون یا انحراف از هنجارهای عقلی. از این گذشته، «بیگانگی» قبل از اینکه در نوشته‌های مارکس به صورت یکی از «مفاهیم» فرافلسفی^۱ (یا انقلابی) درآید، به دست هگل و فویرباخ^۲ پرورانیده و مفهومی فلسفی شده بود. اما کسانی بودند که در بسط معنای آن بر خود هگل نیز فضل تقدّم داشتند. بعضی از آنان اصطلاح بیگانگی را بکار می‌بردند بی آنکه به مفهوم هگلی (یا مارکسی) آن نزدیک شوند؛ برخی بدون استعمال خود واژه، مدلول آن را اراده می‌کردند؛ و در پاره‌ای موارد حتی گونه‌ای انطباق میان لفظ و معنا دیده می‌شد.

جماعتی معتقد بوده‌اند که مسأله بیگانگی انسان و بیگانگی زدایی از او، نخست به صورت اصل گناهکاری جبلی آدمی و ضرورت نجات و فلاح وی در دین مسیح طرح شده است. جمعی دیگر گفته‌اند نخستین بار که مفهوم بیگانگی در طول تاریخ اندیشه غربی عنوان شد به شکل مفهوم بت پرستی در کتاب عهد عتیق [یا تورات] بود. گروهی عقیده داشته‌اند که در فلسفه هراکلیتوس^۳ نیز رابطه انسان با «لوگوس»^۴ ممکن است در چارچوب بیگانگی تحلیل شود. و سرانجام عده‌ای قائل به این بوده‌اند که منشأ نظر هگل دایر بر اینکه طبیعت، شکل ازخودبیگانگی روح مطلق^۵ است، باید در این نظریه افلاطون پی جویی شود که دنیای طبیعت شمایل ناقص جهان «مثل» یا «ایده» هاست.

در قرون جدید، اصطلاح بیگانگی و معضله بیگانگی از همه جا بیشتر در آثار طرفداران نظریه پیمان اجتماعی^۶ دیده می‌شود. مثلاً وقتی کسی به دیگری اجازه

1. meta-philosophical concept

۲. Ludwig A. Feuerbach (۱۸۰۴-۱۸۷۲). فیلسوف مادی آلمانی و از شاگردان هگل. (مترجم)

۳. Heraclitus (قرون ششم و پنجم قبل از میلاد). فیلسوف نامدار یونانی پیش از سقراط، در مآخذ اسلامی: هرقلیطوس. (مترجم)

۴. Logos. واژه یونانی به معنای سخن، عقل، مبدأ عقلی کائنات و قانون و تناسب حاکم بر جهان. (مترجم)

5. Absolute Spirit

۶. social contract theories. غرض نظریه کسانی است که می‌گویند جامعه در نتیجه پیمان یا قراردادی که افراد برای تأمین نظم اجتماعی با یکدیگر بسته‌اند در اصل پدید آمده است، نه طبیعتاً یا بنا به مشیت خداوند. برخی از اهل این نظر منظورشان پیمانی است که به موجب آن افراد، حکومت را با شرطهایی به فرد یا گروهی می‌سپارند. (مترجم)

می‌دهد که بر او حکومت کند، گروتیوس^۱ نام این عمل را «بیگانه کردن» [یا دور کردن اختیار از خویشتن] می‌گذارد. اما صرف‌نظر از اینکه کسی (مانند گروتیوس) اصطلاح بیگانگی را بکار ببرد یا (همچون لاک) از استعمال آن خودداری کند، فکر پیمان اجتماعی بذاته قابل تعبیر به کوشش برای بیگانگی‌زدایی بیشتر (یعنی حصول آزادی یا دست‌کم امنیت افزون‌تر) از راه تن دادن عمدی و سنجیده به حداقلی از بیگانگی است. فهرست پیشگامان در این زمینه را باز هم می‌توان بسط داد، اما احتمالاً آثار هیچ‌یک از متفکران پیش از هگل به‌قدر نوشته‌های ژان ژاک روسو قابل درک و تأویل در چارچوب بیگانگی و رفع بیگانگی نیست. عجالتاً تنها به‌ذکر دو شاهد در این باره بسنده می‌کنیم: یکی فرقی است که روسو می‌گذارد بین انسان طبیعی (*l'homme de la nature, l'homme naturel, sauvage*) و انسان اجتماعی (*l'homme policé, l'homme civil, l'homme social*) که به‌نظر او معادل فرق انسان بیگانه‌نشده با انسان از خودبیگانه است؛ دیگری طرح اوست به‌منظور فائق آمدن بر تضاد میان *volonté générale* [یا اراده عام] و *volonté particulière* [یا اراده خاص] که می‌توان آن‌را برنامه‌ای برای رفع از خودبیگانگی دانست. اما با وجود همه پیشگامانی که در این طریق بوده‌اند (از جمله روسو)، سرگذشت فلسفی مفهوم بیگانگی برآستی از هگل آغاز می‌شود.

تصور بیگانگی زیر عنوان *Positivität* (ثبوت یا تحصیل)^۲ در آثار اولیه هگل نیز دیده می‌شود، ولی بسط و تفصیل آن به‌صورت یکی از مصطلحات فلسفه از کتاب پدیدارشناسی روح^۳ آغاز می‌گردد. در این کتاب، بیگانگی به‌مستقیم‌ترین وجه در فصلی به‌نام «روح از خودبیگانه؛ فرهنگ» محور بحث قرار می‌گیرد، اما در حقیقت مفهوم محوری و اندیشه‌هادی در سراسر کتاب است. اینگونه بحث مستقیم و متمرکز درباره بیگانگی از آن‌پس دیگر در آثار هگل به چشم نمی‌خورد، اما باز حقیقت این است که سراسر دستگاه فلسفی او که به‌طور خلاصه در

۱. Hugo Grotius (۱۵۸۳-۱۶۴۵). حقوقدان بزرگ هلندی که عموماً یکی از بانان حقوق

بین‌المللی بشمار می‌رود. (مترجم)

2. Positivity

3. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*.

دایرةالمعارف علوم فلسفی^۱ و با تفصیل بیشتر در تمام نوشته‌ها و خطابه‌های بعدی وی آمده است، به یاری مفاهیم بیگانگی و بیگانگی‌زدایی ساخته شده است.

هگل مفهوم ازخودبیگانگی را به معنای اساسی در مورد ذات مطلق بکار می‌برد. مثال با ایده مطلق^۲ (یا روح مطلق^۳) که هگل هیچ حقیقتی جز آن نمی‌شناسد، «ذات» یا «خویشی» پویاست که دائماً در دایرة بیگانگی و بیگانگی‌زدایی [یا بیگانه شدن و از بیگانگی در آمدن] دور می‌زند. در تجلی طبیعی - یا در طبیعت که شکل ازخودبیگانه مثال مطلق است - با خود بیگانه می‌شود؛ ولی از این باخودبیگانگی در قالب روح متناهی (یعنی انسان) بیرون می‌آید، زیرا آدمی در جریان بیگانگی‌زدایی، همان ذات مطلق است. پس، با خود بیگانه شدن و از بیگانگی در آمدن در اینجا صورت ثبوتی یا وجودی ذات مطلق است.

ازخودبیگانگی، به معنای اساسی دیگری که مستقیماً از معنای پیشین لازم می‌آید، در روح متناهی یا انسان نیز ممکن است مصداق پیدا کند. آدمی از حیث اینکه موجودی طبیعی است، روحی ازخودبیگانه است؛ اما از آن جهت که موجودی تاریخی است و می‌تواند به ذات مطلق (یعنی به طبیعت و به خویشی) معرفت بیابد، قادر است موجودی شود که بیگانگی از وی زدوده شده است. در این حال، روح متناهی، رسالت خویش، یعنی ساختن ذات مطلق، را به انجام می‌رساند. پس در وصف ساختار اساسی آدمی نیز می‌توان گفت که عبارت از باخودبیگانگی و بیگانگی‌زدایی [یا بیگانه شدن و از بیگانگی در آمدن] است.

بیگانگی باز به معنایی دیگر نیز ممکن است در مورد آدمی صدق کند. ویژگی ذاتی ذهن متناهی (یعنی انسان) تولید چیزهاست و پدیدار ساختن آنچه در درون دارد در محصولات خویش و شینیت یا خارجیت بخشیدن به خود به صورت اشیاء مادی و نهادهای اجتماعی و فرآورده‌های فرهنگی. اما هرگونه شینیت یا خارجیتی ضرورتاً مصداق بیگانگی است، زیرا شیء ساخته شده خارج از سازنده قرار می‌گیرد و با او بیگانه و خارجی می‌شود. بیگانگی به این مفهوم تنها از راه معرفت یافتن به آن، رفع می‌شود.

1. Hegel, *The Encyclopaedia of Philosophical Sciences*.

2. Absolute Idea

3. Absolute Mind

چند معنای دیگر بیگانگی نیز در هگل تشخیص داده شده است. مثلاً ساخت نتیجه می‌گیرد که هگل این اصطلاح را به دو مفهوم کاملاً متفاوت بکار می‌برد: اولاً «بیگانگی ۱» به معنای «جدایی یا رابطه نامتوافقی که مصداق آن ممکن است رابطه فرد با جوهره اجتماعی باشد، یا رابطه وضع واقعی وی با سرشت ذاتی او (که در این صورت، بیگانگی مساوی با از خود بیگانگی است)؛ و ثانیاً «بیگانگی ۲» به معنای «فدا کردن فردیت و اراده‌مندی^۱ [خویش] به منظور غلبه بر بیگانگی ۱ و حفظ بیگانگی و یکپارچگی»^۲.

پس هگل معتقد بود که طبیعت، شکل از خود بیگانه روح مطلق است، و آدمی روح مطلق است در جریان رفع بیگانگی [یا از بیگانگی در آمدن]. فویرباخ در نوشته‌ای به نام «نقد فلسفه هگل ۳» و در آثار دیگر خویش مانند ماهیت مسیحیت^۴ و مبادی فلسفه آینده^۵، به این نظر هگل معترض شد و گفت انسان، خدایی از خود بیگانه نیست؛ خدا، انسانی از خود بیگانه است: خدا همان ماهیت انسان است که تجرید شده و به درجه مطلق رسانیده شده و از انسان دور و با او بیگانه شده است. به عقیده فویرباخ، آدمی هنگامی با خویشتن بیگانه می‌شود که موجودی خیالی و بیگانه و برتر می‌آفریند و در برابر او بنده‌وار سر فرود می‌آورد، و هر وقت از این کار دست برداشت، از بیگانگی بیرون خواهد آمد.

نخستین کسی که از مفهوم بیگانگی در فویرباخ انتقاد کرد و آن را در جهتی دیگر بسط داد، موسی هس^۶ بود. سپس یکی از دوستان جوان هس، به نام کارل مارکس، بویژه در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی^۷، به انتقادهای پیشین ادامه داد. مارکس به ستایش از هگل یاد می‌کرد که دریافته بود آدمی، خود خویشتن را می‌آفریند و

1. Wilfulness

2. Richard Schacht, *Alienation*, p. 35 (1970).

3. L. A. Feuerbach, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy» (1839).

4. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1841).

5. Feuerbach, *The Principles of the Philosophy of the Future* (1843).

۶. Moses Hess (۱۸۱۲-۱۸۷۵) سوسیالیست آلمانی که نخست با مارکس و انگلس همکاری می‌کرد ولی بعد از آنان گسست. (مترجم)

7. Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*.

«شیثیت بخشیدن به معنای از دست دادن شیء و بیگانگی و استعلا از این بیگانگی است» (دستنوشته سوم). ایرادی که به او داشت از این جهت بود که هگل شیثیت یا خارجیت را با بیگانگی یکی می‌دانست و آدمی را مساوی خود آگاهی^۱ و بیگانگی انسان را به معنای بیگانگی خود آگاهی وی تلقی می‌کرد. به نوشته مارکس: «حیات انسانی و انسان، در نظر هگل، مساوی با خود آگاهی است. بنابراین، هرگونه بیگانگی زندگی آدمی چیزی جز بیگانگی خود آگاهی نیست... از این رو، هرگونه تملک مجدد زندگی بیگانه شده و خارجیت یافته به مثابه بردن آن به درون خود آگاهی به نظر می‌رسد.» (همان)^۲.

مارکس در خصوص بیگانگی دینی با فویرباخ هم عقیده بود، اما تأکید می‌کرد که این تنها یکی از بسیاری اقسام بیگانگی انسان با خویشتن است، و آدمی دیگر محصولات فعالیت روحی و معنوی خود را نیز در قالب فلسفه و احکام شعور متعارف و هنر و اخلاق با خویشتن بیگانه می‌کند. محصولات فعالیت اقتصادی خود را به صورت کالا و پول و سرمایه، و محصولات فعالیت اجتماعی خویش را به شکل دولت و قانون و نهادهای اجتماعی با خویشتن بیگانه می‌کند. از محصولات فعالیت‌های خود به بسیاری صورتهای مختلف بیگانه می‌شود و از آنها دنیایی جدا و مستقل و نیرومند مرکب از اشیاء می‌سازد و خود همچون بندهای ضعیف و بی‌اختیار و وابسته، با آن رابطه برقرار می‌کند. آدمی نه تنها فراورده‌های خویش، بلکه خود فعالیت را که وسیله پدید آمدن آن فراورده‌هاست و همچنین طبیعتی را که در آن بسر می‌برد و دیگر آدمیان را نیز - با خود بیگانه می‌کند. همه این اقسام گوناگون در تحلیل نهایی یکی است؛ جنبه‌های متفاوت از خود بیگانگی آدمی

1. self-consciousness

۲. برای اینکه معنا روشنتر شود، چند جمله دیگر نیز از همین نوشته مارکس نقل می‌کنیم که همچنین متضمن مقصود او از این سخنان است. می‌نویسد: «افزایش ارزش دنیای اشیاء، نسبت مستقیم دارد با کاهش ارزش جهان آدمیان... این حقیقت مبین آن است که شیئی که با کار تولید می‌شود... همچون چیزی بیگانه در برابر آن قد علم می‌کند... محصول کار، چیزی نیست مگر کاری که در یک شیء جسمیت و مادیت یافته است؛ به عبارت دیگر، شیثیت یا خارجیت کار است... چنین به نظر می‌رسد که با تحقق یافتن کار، آدمی شیء [محصول آن را] از دست می‌دهد و بنده آن می‌شود، و تملک مانند بیگانه شدن [یا آن] است.» به نقل از دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس، ص ۱۰۷ (ترجمه انگلیسی، چاپ ۱۹۶۴، نیویورک). (مترجم)

و صورتهای گوناگون بیگانگی وی با «ذات» یا «فطرت» بشری یا انسانیت اوست. به‌نوشته مارکس:

از آنجا که کار بیگانه [یا آدمی]: (۱) انسان را با طبیعت بیگانه می‌کند، و (۲) او را با خویشتن، با خویشکاری^۱ و با فعالیت زندگی خود بیگانه می‌کند؛ پس او را با نوع [بشر] بیگانه می‌کند... (۳) ... تن و طبیعت خارجی و حیات روانی و زندگی بشری آدمی را با او بیگانه می‌کند... (۴) نتیجه مستقیم بیگانگی انسان با محصول کار و فعالیت زندگی خود و حیات مخصوص نوع خویش این است که آدمی با دیگر آدمیان بیگانه می‌شود... به‌طور کلی، قول به‌اینکه آدمی با نوع [بشر] بیگانه است بدین معناست که هرکسی بنا دیگران و هر یک از دیگران نیز به‌همین سان با حیات انسانی بیگانه است. هرگونه از خودبیگانگی انسان — یعنی بیگانگی او با خویشتن و با طبیعت — در رابطه‌ای ظاهر می‌شود که او میان دیگران و خود و طبیعت برقرار می‌سازد (دست‌نوشته اول).

انتقاد یا (پرده برگرفتن) از بیگانگی، فی‌نفسه هدف مارکس نبود. هدف اصلی وی هموار کردن راه برای انقلابی بنیادی و برای کمونیسم بود — البته کمونیسم به‌معنای «رفع پریشانی از آدمی، بازگشت وی به‌خودش و برطرف ساختن بیگانگی او با خویشتن»، به‌معنای «الفای مثبت مالکیت خصوصی و برانداختن از خودبیگانگی انسان و مالکیت حقیقی یافتن بر فطرت بشری به‌دست انسان و برای انسان» (دست‌نوشته سوم). دو اصطلاح بیگانگی و بیگانگی‌زدایی بندرت در آثار بعدی مارکس دیده می‌شود؛ ولی در همه آنها، از جمله کتاب سرمایه، انتقاد از انسان بیگانه با خویشتن و جامعه از خودبیگانه و دعوت به‌رفع از خودبیگانگی، به‌چشم می‌خورد؛ و دست‌کم در یکی از بزرگترین کارهای اخیر او، گروندریسه^۲، واژگان مرتبط با این معنا وسیعاً بکار می‌رود.

دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی و گروندریسه نخست بترتیب در ۱۹۳۲ و ۱۹۳۹ به‌چاپ رسیدند و تا پیش از انتشار مجدد در ۱۹۵۳ عملاً در دسترس عموم نبودند، و همین شاید یکی از دلایل عمده «نظری» غفلت از مفاهیم از خودبیگانگی و

1. function

۲. Marx, *Grundrisse* [ترجمه فارسی: گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران، ۱۳۶۳]. (مترجم)

بیگانگی‌زدایی در تمامی تفسیرها از عقاید مارکس (و در مباحثات فلسفی علی‌العموم) در سده نوزدهم و نخستین دهه‌های قرن بیستم بود (هرچند البته دلایل «عملی» نیز وجود داشت). پاره‌ای از جنبه‌های مهم بیگانگی نخستین بار در کتاب کتورک لوکاج، تاریخ و آگاهی طبقاتی^۱، زیر عنوان «شیء‌وارگی» یا «شیء‌شدگی»^۲ مورد بحث قرار گرفت؛ اما جز این، هیچ‌گونه بحث مستقیم و جامع درباره بیگانگی در نوشته مذکور دیده نمی‌شد، و گفت‌وگو در این خصوص برآستی پس از انتشار دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی در ۱۹۳۲ به راه افتاد. مارکوزه یکی از نخستین کسانی بود که اهمیت دست‌نوشته‌ها را مورد تأکید قرار داد و توجه محققان را به مفهوم بیگانگی در آن جلب کرد. به همین وجه، کورنو^۳ یکی از پیشگامان مطالعه دقیق آثار «مارکس جوان» بود. لوفور^۴ شاید نخستین کسی بود که در ۱۹۳۹ کوشید مفهوم بیگانگی را در تفسیرهای مارکسیستی جافثاده آن روز وارد کند.

اما بحث عمیق و گسترده درباره بیگانگی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد. نه تنها مارکسیستها، بلکه اگزیستانسیالیستها و پیروان مکتب اصالت شخصیت^۵ و علاوه بر فیلسوفان، روانشناسان (بویژه روانکاوان) و جامعه‌شناسان و منتقدان ادبی و نویسندگان نیز در این بحث شرکت داشته‌اند. یکی از غیرمارکسیست‌هایی که رونق و اهمیتی خاص به این بحث داد، هایدگر بود که در کتاب هستی و زمان^۶ مفهوم Entfremdung [غریبی، پریشدگی] را در وصف وجه نااصیل هستی بشر بکار برد و مفهوم Heimatlosigkeit [آوارگی یا بین‌خانمانی] را به میان آورد، و در ۱۹۴۷ بر اهمیت بیگانگی تأکید کرد. بعضی کسان مشابهنی میان از خود بیگانگی در مارکس و مفهوم Seinsvergessenheit [خودباختگی] در هایدگر — و همچنین بین انقلاب در مارکس و Kehre [چرخش] در هایدگر — دیده‌اند. از کسان دیگری که به پیشبرد بحث کمک کرده‌اند، نام این افراد شایان ذکر است: ژان پل سارتر که مفهوم «بیگانگی» را هم در مرحله اگزیستانسیالیستی و هم در مرحله مارکسیستی تفکر

1. G. Lukács, *History and Class Consciousness*.

2. Reification

3. A. Cornu

4. H. Lefebvre

5. Personalists

6. M. Heidegger, *Being and Time* (1976).

خویش بکار برده است؛ پل تیلیش^۱ که در آمیزه‌ای که از کلام پروتستانی و فلسفه اگزیستانسیالیستی و مارکسیسم پدید آورده، به مفهوم بیگانگی اهمیت خاص داده است؛ الکساندر کوزو^۲ که فلسفه هگل را در پرتو بینشهای محصول آثار جوانی مارکس تفسیر کرده است؛ ژان هیپولیت^۳ که به بحث درباره بیگانگی (بویژه نسبت بیگانگی با شینیت یافتگی) در هگل و مارکس پرداخته است؛ ژ. ی. کالوز^۴ که سراسر اندیشه مارکس را حمل بر اعتراض به صورتهای مختلف بیگانگی کرده و ایرادهایی را که از دیدگاه مسیحیت به او گرفته بر آن تعبیر استوار ساخته است؛ و بالاخره ه. بارت^۵ که در تحلیل حقیقت و ایده‌نولوژی، بحثی مبسوط به بیگانگی اختصاص داده است.

از مارکسیستها، لوکاج مطالعاتی راجع به بیگانگی در هگل (خاصه در آثار جوانی هگل) و مارکس انجام داده و کوشیده است تصور خویش از بیگانگی (و رابطه آن با شیء‌شدگی) را مشخص کند. بلوخ^۶ مفهوم بیگانگی را بکار برده ولی تأکیدی بر آن نکرده است و خواسته بین *Entfremdung* و *Verfremdung* فرق بارز بگذارد.^۷ اریش فروم مفهوم بیگانگی در مارکس را نه تنها مورد تحقیق دقیق قرار داده، بلکه به عنوان ابزار تحلیلی عمده و حساسی در مطالعات خویش در جامعه‌شناسی و روانشناسی و فلسفه بکار برده است.

مارکسیستهایی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ می‌خواستند نظریه مارکس در خصوص بیگانگی را زنده کنند و بیشتر به‌روراند، سخت با انتقاد مفسران استالینیست مارکس، از یک سو، و ساختارگرایان مارکسیست (مانند لویی آلتوسر^۸)، از سوی دیگر، روبرو شدند و هدف این اتهام قرار گرفتن که به ایده آلیسم

۱. P. Tillich (۱۹۶۵-۱۸۸۶). متکلم آلمانی. (مترجم)

2. A. Kojève

3. J. Hypolite

4. J. Y. Calvez

5. H. Barth

6. E. Bloch

۷. فرق این دو در فارسی بزحمت قابل بیان است. همین‌طور تفاوت *Entfremdung* (alienation) و *Entfremdung* (estrangement) که ما اضطراراً از اولی به بیگانگی و از دومی به غریبی تعبیر کرده‌ایم و هیچ‌یک از این دو تعبیر پراستی وافی به مقصود نیست. (مترجم)

8. L. Althusser

و هگلیانیسم گرویده‌اند. این قبیل مخالفان نظریه بیگانگی مصرّاً می‌گفتند که آنچه در آثار جوانی مارکس بیگانگی نام گرفته، در کارهای بعدی او به نحوی بمراتب بهتر در چارچوب اصطلاحات علمی مالکیت خصوصی و سلطه طبقاتی و بهره‌کشی و تقسیم کار و مانند آن تشریح شده است. پاسخی که به چنین کسان داده شده این بوده است که مفاهیم بیگانگی و بیگانگی‌زدایی کاملاً قابل برگرداندن به هیچ‌یک یا حتی همه تصوراتی که به جای آنها عرضه شده نیستند، و کسی که بخواهد نظریه‌ای برآستی انقلابی داشته باشد نخواهد توانست از مفهوم بیگانگی چشم‌پوشد. در نتیجه این مباحثات، عده‌ای که هنوز با هرگونه استفاده از مفهوم بیگانگی مخالفند، بسیار کاهش یافته است.

از طرف دیگر، بسیاری از افرادی که حاضر به پذیرفتن مفهوم بیگانگی در مارکس بوده‌اند، از قبول مفهوم بیگانگی‌زدایی سر باز زده‌اند و آنرا به دلیل اینکه مستلزم فرض فطرت یا ذات ثابت و دگرگونی‌ناپذیری برای انسان است، غیرتاریخی و مردود دانسته‌اند. مخالفان این نظر استدلال کرده‌اند که بیگانگی با خویش را نباید به معنای بیگانگی با قسمی فطرت واقعی یا آرمانی آدمی گرفت، بلکه باید به مفهوم بیگانگی با استعدادهای بشری محصول تاریخ، بویژه ظرفیت انسان برای آزادی و آفرینندگی، تلقی کرد. به عقیده این دسته، مفهوم از خود بیگانگی به مثابه دعوت به بازآفرینی و بازپروری دائم آدمی است، نه اساس و پایه‌ای برای تلقی غیرتاریخی و ثابت و ساکنی از او. کسی که سخت به این نظر تمایل داشته و دلایل قوی در تأیید آن آورده، میلان کانگرگا بوده است. به اعتقاد او، با خویش بیگانه بودن به معنای «بیگانه بودن با کار خویش و خویشکاری و خودسازی و خودآفرینی خویش است؛ به معنای بیگانه بودن با تاریخ به عنوان کردار هدفمند (پراکسیس) و یکی از محصولات بشری است.^۱» بنابراین، «هرکسی هنگامی بیگانه یا با خویش بیگانه است که در حال انسان شدن نباشد»، و این وقتی روی می‌دهد که «آنچه هست و بوده است یگانه حقیقت اصیل تلقی شود»، یا هنگامی که شخص «در چارچوب دنیایی پیش‌پرداخته و آماده زندگی کند و (به شیوه انقلابی) فعالیت عملی و انتقادی نداشته باشد...» (همان).

1. Milan Kangrga, «Das Problem der Entfremdung in Marx Werk» (1967), p. 27.

نکته دیگر محل مناقشه این بوده که آیا مصداق بیگانگی در مرتبه نخست فرد است یا جامعه. کسانی که نخستین مصداق آنرا فرد می دانسته اند، بر این نظر بوده اند که ناسازگاری فرد با جامعه ای که در آن بسر می برد، نشانه بیگانگی اوست. دیگران (از جمله اریش فروم در کتاب *جامعه سالم*) بحث کرده اند که جامعه نیز ممکن است بیمار یا بیگانه باشد و، بنابراین، فردی که با جامعه موجود سازگار نباشد، ضرورتاً «بیگانه» نیست. بسیاری از کسانی که بیگانگی را تنها در مورد فرد صادق می دانسته اند، مدلول آنرا صرفاً احساس یا حالتی فردی قرار داده اند و با این کار، حد صدق آنرا حتی محدودتر کرده اند. مثلاً، به نظر اریک و مری جوزفسن، «بیگانگی، احساسی فردی یا حالت بریدن شخص از خویش و از دیگران و از دنیاست.^۱ دیگران معتقد بوده اند که بیگانگی صرفاً احساس نیست و، مقدم بر هر چیز، حقیقتی عینی و نحوه ای از بودن است. از باب نمونه، اگورتسوف در *دایره المعارف فلسفه شوروی*، بیگانگی را «مقوله ای فلسفی و جامعه شناختی» تعریف می کند «مبین تبدیل عینی فعالیت آدمی و نتایج آن به نیرویی مستقل و چیره بر او و دشمن با او، و همچنین تبدل همزمان انسان از شناسنده ای فعال به یکی از موارد شناسایی در فرایند اجتماعی.^۲

برخی از کسانی که بیگانگی را حالت یا کیفیتی نفسانی دانسته اند، همچنین آنرا یکی از حقایق یا مفاهیم آسیب شناسی روانی معرفی کرده اند. دیگران مصرأ بر این عقیده بوده اند که بیگانگی گرچه خوب یا مطلوب نیست، یکی از بیماریها نیز نباید شمار رود، و باید از دو مفهوم متفاوت ولی مرتبط - یکی «بی رسمی»^۳ و دیگری «پریشانی»^۴ - تفکیک شود. به نوشته لوین: «بیگانگی به حالت روانی کسی دلالت می کند که دچار احساس غریبی و جدایی است؛ بی رسمی دلالت بر این دارد که نظام اجتماعی خاصی به طور نسبی فاقد هنجارهای لازم است. پریشانی شخص دال بر اختلال رفتار ناشی از تعارضهای درونی فرد است.^۵

1. Eric and Mary Josephson, eds. *Man Alone: Alienation in Modern Society* (1962), p. 191.

2. A. P. Ogurtsov in *Encyclopaedia of Philosophy*.

3. anomie

4. disorganization

5. M. Levin in Josephson, op.cit., p. 228.

بیشتر صاحب نظران بین اقسام مختلف بیگانگی فرق گذاشته اند. فی المثل، شَف دو نوع اساسی ملاحظه می کند: یکی بیگانگی عینی (یا بیگانگی محض) و دیگری بیگانگی ذهنی (یا ازخودبیگانگی)^۱؛ شاختل^۲ چهار نوع تشخیص می دهد: بیگانگی آدمی با طبیعت، با هموعان، با محصول کار یدی یا فکری خویش، با خویشتن^۳؛ و سیمن^۴ به پنج قسم بیگانگی قائل است: ناتوانی و بی اختیاری، پوچی و بیمعنایی، انزوا و افراد اجتماعی، بی هنجاری^۵، غریب بودن با خویشتن. هریک از این رده بندیها دارای محاسن و معایبی است. بنابراین، بعضی کسان خواسته اند به جای تنظیم فهرستی جامع از اقسام بیگانگی، آنگونه ملاکهای اساسی را مشخص کنند که چنین رده بندیها بر طبق آن ملاکها باید صورت بگیرد (یا در واقع صورت گرفته است).

مسأله ای که بخصوص بحث وسیع برانگیخته این بوده است که آیا ازخودبیگانگی یکی از صفات ذاتی و نابودنشده ای آدمی از حیث انسان بودن است، یا ویژگی تنها یکی از مراحل تکاملی بشر. برخی از فیلسوفان (خاصه اگزیستانسیالیستها) معتقد بوده اند که بیگانگی یکی از جنبه های ثابت ساختار هستی آدمی است، و انسان گذشته از هستی اصیل، هستی یا زندگی نااصیلی را نیز می گذراند و بیهوده نباید دل خوش کرد که روزی فقط به نحو اصیل زندگی کند. مخالفان بر این نظرند که آدمی در ابتدا با خویشتن بیگانه نبوده است و در جریان تکامل با خویشتن بیگانه شده است، ولی باز در آینده به خود خواهد آمد. این نظر در انگلس و خیلی از مارکسیستهای امروزی مشاهده می شود. چنین می نماید که خود مارکس تصور می کرده که آدمی تاکنون همیشه با خود بیگانه بوده است، اما نه تنها ممکن، بلکه شایسته است که به خویشتن بازگردد.

در میان کسانی که کمونیزم را به معنای بیگانگی زدایی می دانسته اند، درباره امکانات و حدود و صورتهای گوناگون رفع بیگانگی اختلاف عقیده وجود داشته است. یکی از پاسخها این بوده که بیگانگی زدایی مطلق امکان پذیر است و بیگانگی

1. Adam Schaff, *Alienation as a Social Phenomenon* (1980).

2. E. Schachtel

3. M. Seeman

4. normlessness

را - اعم از فردی و اجتماعی - می توان تا ابد ریشه کن کرد. تندروترین قائلان به این عقیده خوش بینانه معتقد بوده اند که هر قسم بیگانگی علی الاصول در کشورهای سوسیالیستی برافزوده است و بیگانگی تنها به صورت جنون فردی یا «رسوبات ناچیز سرمایه داری» هنوز وجود دارد. آسان می توان دید که اشکال این عقیده در کجاست. بیگانگی زدایی مطلق تنها به شرطی امکان پذیر می شد که سرشت بشری از ازل تا ابد ثابت و دگرگونی ناپذیر می ماند. حقایق عینی نیز بر این دلالت دارد که در آنچه به «سوسیالیسم» معروف است، علاوه بر صورت های قدیم بیگانگی، بسیار اقسام جدید نیز پدید آمده است. بنابراین، در مقابل طرفداران بیگانگی زدایی مطلق، جمعی قائل به این شده اند که رفع بیگانگی فقط به طور نسبی ممکن است. به موجب این نظر، حذف همه انواع بیگانگی میسر نیست، اما می توان جامعه ای پدید آورد که در اساس با خویشتن بیگانه نباشد و پیدایش افراد نابیگانه با خویشتن و برآستی انسان صفت را تشویق کند.

بر حسب اینکه اهل نظر چه عقیده ای درباره ماهیت از خود بیگانگی داشته اند، وسایل مختلف برای چیرگی بر آن پیشنهاد کرده اند. کسانی که از خود بیگانگی را یکی از حقایق «روانی» می دانند، اهمیت و حتی ارتباط آن را با هرگونه تغییر برونی در «اوضاع و احوال» منکرند و عقیده دارند که کوششهای اخلاقی خود فرد و «انقلاب درونی» یگانه چاره کار است. به پیروی از این نظر، آنانکه از خود بیگانگی را پدیداری مرتبط با روان رنجوری می دانند، روش روانکاو را نیز برای درمان آن توصیه می کنند. در قطب مخالف، به فیلسوفان و جامعه شناسانی برمی خوریم که گونه ای مارکسیسم منحط موسوم به «موجیت یا جبر اقتصادی»^۱ را اساس کار قرار می دهند و معتقدند که فرد محصول منفعل و بی کنش تشکیلات اجتماعی «و بویژه اقتصادی» است. نزد این قبیل مارکسیستها، مسأله رفع از خود بیگانگی برمی گردد به مسأله تغییر شکل جامعه، و مسأله تغییر شکل جامعه حواله می شود به مسأله الفای مالکیت خصوصی.

به تفکیک از این دو نظریه، عقیده سومی مطرح شده دایر بر اینکه بیگانگی زدایی

از فرد و بیگانگی زدایی از جامعه با یکدیگر پیوستگی نزدیک دارند و، بنابراین، نه هیچ یک بدون دیگری صورت پذیر است و نه هیچ یک قابل برگرداندن به دیگری. می توان نظامی در جامعه پدید آورد مساعد با پرورش افراد نایبگانه با خویشستن، ولی نمی توان جامعه را به نحوی سازمان داد که خود بخود چنین افرادی پرورش دهد. هر کس تنها به کوشش خودش آزاد و خلاق می شود و بیگانگی را از خویش دور می کند. بیگانگی زدایی از جامعه بر نمی گردد به رفع بیگانگی از فرد، و نمی توان صرفاً آن را موکول به تغییر سازمان اقتصادی جامعه دانست و امیدوار بود که پس از این تغییر، بقیه شوون و جنبه های زندگی آدمی نیز بخودی خود زیرورو شوند. مارکس نه تنها معتقد بود که تقسیم جامعه به بخشهای مستقل از یکدیگر و متعارض با هم (به صورت اقتصاد و سیاست و حقوق و هنر و اخلاق و دین و جز اینها) و غلبه بخش اقتصادی بر سایر شوون یکی از حقایق ثابت و جاوید حیات اجتماعی نیست، بلکه بعکس عقیده داشت که چنین بخش بندی و چیزگی بخشی بر دیگر بخشها، از خصوصیات جوامع از خود بیگانه است. بنابراین، به نظر پیروان این عقیده سوم، بیگانگی زدایی از جامعه بدون رفع بیگانگی فعالیتهای مختلف آدمی با یکدیگر، امکان پذیر نخواهد بود.

به همین وجه، مشکل رفع بیگانگی از حیات اقتصادی نیز صرفاً از طریق الغای مالکیت خصوصی حل نخواهد شد. تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی، تغییری در ماهیت وضع کارگر یا تولیدکننده نخواهد داد. بیگانگی زدایی از حیات اقتصادی مستلزم آن است که مالکیت دولتی نیز ملفی و به مالکیت حقیقی اجتماعی مبدل شود، و این صورت پذیر نیست مگر با سازماندهی کل حیات اجتماعی بر اساس خودگردانی تولیدکنندگان بلاواسطه. اما خودگردانی تولیدکنندگان نیز فقط شرط لازم رفع بیگانگی از حیات اقتصادی است، نه فی نفسه شرط کافی آن، چرا که خود بخود مشکل بیگانگی را در توزیع و مصرف حل نمی کند و حتی برای بیگانگی زدایی در قلمرو تولید هم بتنهایی کافی نیست. پاره ای از اقسام بیگانگی در تولید، از ماهیت وسایل امروزی تولید سرچشمه می گیرند و، از این رو، به صرف تغییر شکل مدیریت تولید، از میان رفتنی نیستند.

نظریه وابستگی*

یکی از نظریه‌هایی که طرفداران آن سعی در یافتن و بیان علل توسعه و عدم توسعه اقتصادی داشته‌اند، نظریه وابستگی بوده است. نظریه مورد بحث شامل نوشته‌های فراوان است و بسیاری مفهومیها و روشها را دربر می‌گیرد، ولی وجه امتیاز همه متفکران و نویسندگانی که در این حوزه کار کرده‌اند این بوده که توسعه اجتماعی و اقتصادی کشورهای توسعه نیافته را مقید به نیروهای خارجی، یعنی سلطه کشورهای قویتر بر این کشورها، دانسته‌اند و، در نتیجه، به نظریه «گردش سرمایه»^۱ تمایل داشته‌اند. [به موجب این نظریه که موضوع بحث کارل مارکس در جلد دوم کتاب سرمایه است، در جریان «انباشت سرمایه»، بین قلمرو «تولید» که ارزش اضافی در آن بدست می‌آید، و «مبادله» که کالا در آن خرید و فروش می‌شود، گونه‌ای گردش دائمی سرمایه وجود دارد. سرمایه پولی به مصرف خرید وسایل تولید و نیروی کار می‌رسد. دو عامل اخیر - یعنی عوامل تشکیل دهنده سرمایه تولیدی - تولید کالا را به جریان می‌اندازند. کالا به فروش می‌رسد و عواید آن (که اکنون شامل سود نیز هست) برمی‌گردد به سرمایه پولی و باز این مدار (احتمالاً این بار به نحو گسترده‌تر برای دربر گرفتن انباشت) به کار می‌افتد. گردش کلی سرمایه حاوی بسیاری از این گونه مدارهاست، ولی باید میان آنها تعادل برقرار شود. اقتصاددانان

* Elizabeth Dore, «Dependency Theory», *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

[الیزابت دور استاد دانشگاه آمریکایی شهر واشینگتن است. (مترجم)]

1. circulation of capital

مارکسیست و غیرمارکسیست، بنا به مشرب خاص خود، هر کدام برای توضیح بحرانه‌ها و رکودهای اقتصادی (و نهایتاً پیش‌بینی فروپاشی یا بقای سرمایه‌داری) نوع دیگری از چنین مدارها را مورد توجه قرار داده‌اند. (مترجم) [نکته دیگر اینکه اهل مکتب وابستگی فرض را بر این گذاشته‌اند که علل توسعه‌نیافتگی را منحصرأ می‌شود بر حسب مناسبات سلطه‌گرانه در مبادله جستجو کرد و یکسره از تحلیل نیروهای مولد^۱ و مناسبات تولیدی^۲ چشم پوشید.

جنبه خاصی از این سلطه‌گری که از همه بیشتر بر آن تأکید می‌شود، «اضافه ربایی»^۳ است. طرفداران نظریه وابستگی معتقدند «اضافه» ای وجود دارد که کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری آن را از کشورهای توسعه‌نیافته می‌ربایند. کشور توسعه‌نیافته با فقر دست به گریبان می‌شود و نمی‌تواند رشد کند زیرا به «اضافه» متعلق به خودش دسترس ندارد. این «اضافه» به دست کشورهای سرمایه‌داری تصاحب و در خود آنها سرمایه‌گذاری می‌شود و یکی از علت‌های عمده توسعه سریع اقتصادی در آنجاست. فرض در نظریه وابستگی بر این است که این ربایش و تصاحب نه تنها علت پیدایش، بلکه سبب تداوم نابرابری کشورهاست، و از نظر تاریخی، غارت و تاراج مستعمرات به دست کشورهای «مادر» علت اولیه رشد ممالک اخیر و رکود مستعمرات بوده است، و همین جریان علت دوام فعلی توسعه‌نیافتگی را نیز روشن می‌کند.

در نوشته‌های پیروان مکتب وابستگی، شرح مکانیسمی که به وسیله آن، «اضافه» مورد نظر ربوده و تصاحب می‌شود، تفاوت می‌کند. باران^۴ و فرانک^۵ که از نخستین مروجان و مدافعان نظریه وابستگی بوده‌اند (و هنوز شاید معروفترین آنان باشند) مصرانه معتقدند که اضافه ربایی علت اصلی تقسیم شدن جهان به دو بخش کشورها (یا مناطق) غنی و فقیر بوده است، و این عمل یکی از جنبه‌های روابط میان کشورهاست، نه یکی از جنبه‌های مناسبات طبقاتی. گرچه این دو توجه خاصی به تشریح مکانیسم ربایش و تصاحب «اضافه» ندارند، از تحلیل‌هایشان می‌توان

1. forces of production

2. relations of production

3. surplus extraction

4. Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (1957).

5. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1969).

نتیجه گرفت که این کار در دوره استعماری عمدتاً به صورت تصاحب مستقیم محصولات (یا غارت و تاراج) جریان داشته است و امروز به شکل بازگرداندن سود به کشور سرمایه دار انجام می گیرد.

از حیث نظری، اشکالهای فراوان به این تحلیل وارد است. نخست اینکه رابطه سلطه گری به صورت یکی از پیش فرضها یا اصول موضوعی، مسلم گرفته شده است، یعنی مفروض و مسلم دانسته می شود که دسته ای از کشورها می توانند «اضافه» متعلق به سایر کشورها را بر بایند. ولی اگر ربایش و تصاحب پیش فرض قضیه باشد، دیگر ممکن نیست، در آن واحد، علت توسعه و عدم توسعه نیز باشد. دوم اینکه ربودن محصول اضافی، در چارچوب کشورها و بدون توجه به مسئله طبقات تحلیل می شود، در حالی که تولید و تصاحب بعدی هر محصول اضافی در واقع جنبه ای از مناسبات طبقاتی است. و سرانجام اینکه، در نظریه وابستگی، بحث فقط از این است که محصول اضافی چگونه مبادله می شود، و چگونگی تولید و تصاحب اولیه آن مسکوت می ماند، و تقریباً هیچ اشاره ای به نیروهای مولد و مناسبات تولیدی و شیوه تولید^۱ به عنوان ارکان تحلیل توسعه و عدم توسعه صورت نمی گیرد. جان کلام پیروان این نظریه این است که نظام سرمایه داری عمدتاً بر اساس بهره کشی از کشورها توسعه پیدا می کند، نه بر پایه استثمار پرولتاریا. از این گذشته، تصور بازگرداندن سود به کشور سرمایه دار، فی نفسه مستلزم تناقض است. اگر، آن طور که طرفداران نظریه وابستگی می گویند، سرمایه به این سبب در کشورهای توسعه نیافته به کار انداخته می شود که نسبت سود در آنجا بالاتر از کشورهای پیشرفته سرمایه داری است، ضد و نقیض گویی است که در عین حال مدعی تحایل عمومی سرمایه داران به بازگرداندن سود به کشورهای توسعه یافته و سرمایه گذاری مجدد در آن دیار شویم. منطقی این است که فرض کنیم منافع بدست آمده، برای استفاده از نسبت بالاتر سود در کشور توسعه نیافته، دوباره همانجا بکار انداخته شود.

متفکران و نویسندگان دیگر پیرو این نظریه، مانند مارینی^۲ و امانوئل^۳ و امین^۴، انکار نقش طبقات را در تصاحب محصول اضافی مردود می شمارند، ولی در اساس

1. mode of production

2. Ruy Mauro Marini, «Dialectica de la dependencia» (1972).

3. Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange* (1972).

4. Samir Amin, *Unequal Development* (1976).

با باران و فرانک در تبیین مسأله توسعه و عدم توسعه اشتراک نظر دارند، و توسعه نیافتگی را مقید به نیروهای خارجی و علت آن را در مناسبات حاکم بر مبادلات می بینند. اضافه ربایی را به وسیله مکانیسمی ظریفتر و پیچیده تر از مکانیسم باران و فرانک تبیین می کنند، ولی با این وصف، باید اهل مکتب وابستگی محسوب شوند. مارینی معتقد است که توسعه نیافتگی ادامه می یابد، زیرا محدودیت بازار سرمایه داری توسعه آن نظام را محدود می کند. در کشورهای توسعه نیافته، نقش طبقه کارگر نقش طبقه مولد است و محصول کار او صادر می شود. چون محصول صادر می شود، طبقه کارگر لازم نیست مصرف کننده باشد، و دستمزد افراد آن را می توان بزور و بی حد پایین برد. بنابراین، در کشور «وابسته»، از کارگران بهره کشیهای بی حساب می شود (و هیچ مکانیسمی هم برای بالا بردن دستمزدشان نیست زیرا وجودشان برای فروش کالا و تحصیل «ارزش اضافی» لزومی ندارد). چون دستمزد بالا نمی رود، بازار داخلی گسترش پیدا نمی کند، و «انباشت» در کشور وابسته معوق می ماند یا از «ریخت» می افتد. به نظر مارینی، کالاهای صادر شده از کشور توسعه نیافته، در نتیجه مصرف طبقه کارگر کشورهای سرمایه دار توسعه یافته به پول نزدیک می شود، و این امر مستلزم بالا بودن دستمزد در آن کشورهاست. اساس گفته او این است که «ارزش اضافی»^۱ در کشورهای «پیرامون»^۲ تولید و در کشور «مرکز»^۳ تصاحب می شود، و مصرف نابسنده^۴ فقط مکانیسمی برای انجام این کار فراهم می کند. اما تحلیل مارینی نیز با همان خطاهای تمامی نظریه های مبتنی بر مصرف نابسنده دست به گریبان است. لنین^۵ بطلان اینگونه نظریه ها را ضمن حمله به اقتصاددانان خلقی (Narodnik) بوضوح نشان داده و ثابت کرده است که گسترش سرمایه فی حد ذاته با مسأله نزدیک کردن کالا به پول روبرو نیست، زیرا بخش اعظم ارزش اضافی از طریق مصرف تولیدی سرمایه تحصیل می شود، و نه از راه مصرف کارگران. مارینی دو کشور را در تحلیلی که کرده دخالت داده است، ولی نتوانسته از مشکلات نظری تئوری مبتنی بر مصرف نابسنده برکنار بماند. به عقیده امانوئل و امین، ربایش و تصاحب بعدی ارزش اضافی، به وسیله مبادله نابرابر^۶ میان کشورهای توسعه نیافته و کشورهای پیشرفته سرمایه دار صورت

1. surplus value

2. periphery

3. centre

4. underconsumption

5. V. I. Lenin, «A Characterization of Economic Romanticism» (1897).

6. unequal exchange

می‌گیرد. [در کشورهای که دستمزد پایینتر است، تولید ارزانتر تمام می‌شود. اگر هزینه‌های غیرکارگری در همه کشورهای کمابیش یکسان باشد، و کارگر در هر واحد زمانی ارزش یکسان به صورت کالا تولید کند، نسبت سود در جایی که دستمزد نازلتر باشد، بالاتر است. مبادله نابرابر ثمره حرکت سرمایه در جستجوی نسبت بالاتر سود است. در نتیجه فرار سرمایه، بهای کالا در کشوری که دستمزد بالاتر است افزونتر می‌شود، و در کشوری که دستمزد پایینتر است، کاستی می‌گیرد. پس و پیش شدن قیمت بدین نحو، به برابر شدن نسبت سود در بازار بین‌المللی می‌انجامد و، بنابراین، مبادلات بین‌المللی به‌نرخ صورت می‌گیرد که با زمان کار لازم برای ساختن کالا مساوی نیست، و کشورهای پیشرفته از طریق مبادله، صاحب مقدار زمان کاری (به صورت کالا) می‌شوند بیش از آنچه خود می‌توانستند در اثر تولید (به صورت کالا) به دست بیاورند. (مترجم)] از این رو، ارزش اضافی از کشورهای عقب‌مانده به کشورهای سرمایه‌داری منتقل می‌شود. امانوئل و امین نتوانسته‌اند از حیث نظری دلایلی در صحت این مدعا بیاورند، و استدلالی که کرده‌اند از لحاظ بیان علت توسعه نیافتگی خرسندکننده نیست. از تأکید آنان بر برابر شدن سود می‌توان چنین پیش‌بینی کرد که در بدترین حالت، اضافه‌نسی در کشور پیشرفته و کشور عقب‌مانده یکی خواهد بود، یعنی «اضافه‌ای که در کشورهای عقب‌مانده بر جای می‌ماند مساوی با نسبت انباشت در کشورهای پیشرفته خواهد بود.

درست است که تحلیل مسأله صدور سرمایه ضرورتاً یکی از بخشهای مهم هر بحثی از توسعه نابرابر سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی است، اما فهم صحیح عقب‌ماندگی نه به مناسبات حاکم بر مبادلات محدود می‌شود و نه مبدائی برای این کار است. مناسبات مذکور هنگامی به‌بهترین وجه درک می‌شوند که در مقام یکی از نتایج و اجزای تحلیل مسأله تولید لحاظ گردند و نیز شبکه روابطی در جامعه که تولید در آن صورت می‌گیرد.^۱

۱. برای آگاهی از تفصیل مسائل مطرح‌شده در این مقاله، رجوع کنید به تحقیق اصلی همین نویسنده با مشخصات زیر:

Elizabeth Dore, John Weeks, «International Exchange and the Causes of Backwardness» (1979).

خشونت و درماندگی و فردگرایی*

در این نوشته، واژه «خشونت» به معنای پرخاشگری بیجهت و ناگهانی و زائد و نامعقول و خارج از حد اعتدال بکار می‌رود. بدون شک این تعریف جامع نیست و دلبخواهی است، زیرا از الفاظی در آن استفاده شده که ابهام دارند یا به ارزش‌دآوری وابسته‌اند. بعلاوه، بیشتر انواع پرخاشگریها و تجاوزهای وحشیانه‌ای که به عنوان وسیله رسیدن به هدف ممکن است توجیه‌پذیر باشند، به حساب گرفته نشده‌اند. بنابراین، جرائم گروه‌های سازمان‌یافته تبهکاران یا بزه‌کاریهای عمدی، از تعریف خارج شده‌اند. با اینهمه، در تعریفی که دادیم، نوع خاصی از خشونت مشخص شده است که یکی از ویژگیهای زندگی امروز است و باید بهتر درک شود.

۱. نه عقل و نه خویشتن‌داری

۱.۱. چند نمونه

مرد خشمگینی که گوشش به حرف حسابی و منطقی بدهکار نیست و به تنگ آمده

* این مقاله ترجمه نوشته زیر است که به صورتی فشرده‌تر در ژوئیه ۱۹۸۹ به کنفرانس بین‌المللی خشونت و اسطوره‌های اجتماعی عرضه شده بود:

Joseph Pestieau, «Violence, Powerless and Individualism». *International Social Science Journal*, 132, May 1992, pp. 193-207.

ژوزف پستیو مقیم اتاوا در کانادا است و در تحقیقات خویش می‌کوشد ارتباط قوم‌شناسی و فلسفه و سیاست را با یکدیگر آشکار کند. در کتابها و مقاله‌هایی که نوشته، نهادهای جوامع پیشرفته و اقوام اولیه را مورد مقایسه قرار داده و به انتقاد از مفهوم پیشرفت صنعتی و استدلالهای اقتصادی جاری پرداخته است. در حال حاضر مشغول نوشتن کتابی درباره ناخرسندی و مخالفت‌های اجتماعی در یکی از روستاهای ناحیه کوهستانی آردن در فرانسه است. (مترجم)

است و نمره می‌زند و حمله‌ور می‌شود و گرد و خاک می‌کند، در واقع آدمی بیچاره و درمانده است که تسلط و کنترلی بر اطراف خود ندارد.

کسی که دیگری را به‌عنف مورد تجاوز جنسی قرار می‌دهد، آنچنان از زور شهوت کور و کر شده است که نخواستن و امتناع سرش نمی‌شود. می‌خواهد با نفی موجودیت طرف مقابل، ابراز وجود کند چون نمی‌تواند با خودش کنار بیاید.

پدري بيچاره شده است و قادر به تأمین معاش خانواده نیست و کارد به‌استخوانش رسیده است. همسر و فرزندان را می‌کشد و خودکشی می‌کند و با این عمل، خويشتن را از احساس تحمل‌ناپذير عجز و درماندگی وا می‌راند.

افراد گروهی برای خالی کردن دقّ دل خود، بلاگردانی پیدا کرده‌اند و متفقاً او را محکوم می‌کنند و حق را به‌خود می‌دهند. خودشان را تجسم خوبی و پاکی می‌بینند و چیزی یا کسی را که هدف غضبشان است، تجسم خبث و پلیدی. لجوجانه سر حرف خود ایستاده‌اند و می‌خواهند به‌هر وسیله که شده، آن شرّ مجسم را بیرون برانند. وای بر کسی که بخواهد گوشزد کند شرّ و خبثت فقط از بیرون نیست. خود آن شخص نخستین قربانی آنان در مرحله بعد خواهد بود. گروه در حسرت و جدان آسوده و وحدت کلمه است و جز با طرد آن نماد خبث و بدی، قادر به رسیدن به آن آرزو نیست. هرگونه تردید در صحت آن شور و شوق یا درستی آن احساس درباره نماد شر و پلیدی، از نظر گروه مردود است.

اعتقاد راسخ شخص به‌اینکه خود یکی از برگزیدگان است و در راه آرمانی مقدس پا به میدان مبارزه گذاشته است، دست به‌دست وجد و شور و شوق و تعصب ناشی از آن اعتقاد می‌دهد و جای چاره‌اندیشی و تدبیر را می‌گیرد. شایان توجه این‌که امیدهای دور و دراز به‌آینده و پیشگوییهای عریض و طویل درباره نابودی نهایی دشمن معمولاً با حائلهای بیچارگی و درماندگی و سرافکنندگی همراه است. هرچه کسی از تسلط و کنترل بر اوضاع ناتوان‌تر باشد، بیشتر به‌نفی عقل و تکیه بر عوامل احساسی و غیرعقلانی گرایش پیدا می‌کند. این گرایش گاهی به‌صورت خشونتی نمود می‌کند که گفته می‌شود قضای ایزدی است و خداوند امر کرده که دنیا با آتش و شمشیر از آلودگیها پاک شود.

بعضی تروریست‌ها دست به‌خشونت‌های نسنجیده و نامعقول می‌زنند و خشک و

تر را با هم می‌سوزانند. هیچ‌انگاری یا نیهیلیسمی که بدین‌گونه از خویش نشان می‌دهند احتمالاً جلوهٔ برونی احساس سرخوردگی و ناکامی ایشان از برخورد با وضعی یأس‌آور است که بظاهر هیچ امیدی نمی‌توان به آن داشت.

۲.۱. برخورد پدیدارشناسانه با موضوع

اینگونه خشونت خشک و تر را با هم می‌سوزانند. نامعقول و از حد اعتدال بیرون است. شخص خشونتگر به جهان می‌گوید «نه»، و از اینکه وسایل حاضر را در نظر بگیرد و با شرایط کنار بیاید امتناع می‌کند، و پیشرفت تدریجی مستلزم صبر و شکیبایی و هماهنگی با امکانات موجود را مردود می‌شمارد. چنین کسی حاضر به سازش با بقیهٔ دنیا و گوش کردن به انتقاد و توضیح دادن دربارهٔ کارهای خویش و به حساب گرفتن دیگران نیست. می‌خواهد تا هر جا که بتواند عرض اندام کند. آدمی تندرو و افراطی است که حتی از فکر حد نگهداشتن روی گردان است. برای اینکه عجز او را از کنار آمدن با حدود امکانات محصول شرایط موجود درک کنیم، باید از ناشکیباییها و عصبانيتها و هیجانها و جوش و خروشها فراتر برویم. به یک مفهوم می‌توان گفت که خشونت مظهر ناپختگی است، و احتمالاً در وهلهٔ نخست نشانهٔ آن است که شخص نمی‌خواهد وابسته باشد و حدود شرایط را بپذیرد.

خشونت اساساً حرکتی نمایشی است که فرد یا جماعتی بدان وسیله می‌خواهد در وضعی که در مانده و بیچاره شده است، نقش قهرمانی را بازی کند که بر همه کار تواناست. شک نیست که چنین وضعی بر حسب ناشکیبایی و توانایی شخص، تفاوت می‌کند. ژان پل سارتر در نوشته‌ای به نام طرح اجمالی نظریه‌ای دربارهٔ عواطف^۱ (چاپ ۱۹۶۵) نظیر این ملاحظات را در خصوص خشم ایراد کرده است. ممکن است شخص خشونتگر ادعا کند که خشونت بخشی از استراتژی سیاسی اوست. ولی از جهت هدفهای اینگونه استراتژی، خشونت امری زائد است، زیرا در آن، آهنگ آهسته‌امور و روشهای پیچیده معمول در عالم واقعیت به حساب گرفته نمی‌شود. خشونت به معنای کوچک شمردن و خوار داشتن کسانی است که شیوه‌های

1. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1965.

دیگری اتخاذ می‌کنند. خوشننگر، روشها و افراد دیگر را رد می‌کند و صرفاً از آنها حوصله‌اش تنگ می‌شود.

رفتار جوانانی که به رسوم و قواعد جامعه پشت پا زده‌اند و هرچه را سر راهشان باشد خراب می‌کنند و از ریخت می‌اندازند، در بادی نظر غیر قابل درک است؛ اما اگر درست بنگریم همان ویژگیهای مورد بحث در آن دیده می‌شود، یعنی تمایل شخص به عرض اندام و قدرت‌نمایی نامحدود در جهانی که به او اعتنایی ندارد و او را در تنگنا گذاشته است و تحقیر می‌کند، به اضافه ناشیگری و ناسازگاری در برخورد با جامعه و نارساییهای آموزشی و کمبودهای تربیتی. ممکن است اینگونه خشونت از نوعی نیچه‌گرایی مبتذل الهام بگیرد و در لباس بعضی آداب و تشریفات ظهور کند. ولی هیچ‌گونه اسطوره جمعی برای توجیه یا تجلیل از آن مشهود نیست (یا دست کم هنوز مشهود نیست). برای پی بردن به معنا و اهمیت خشونتی که با اسطوره‌سازی ارتباط پیدا می‌کند، باید به جای دیگری رجوع کنیم. خشونت یک تبه‌کار به این جهت برجسته‌تر نمود می‌کند که بر هیچ اسطوره‌ای که به آن ظاهر عقلانی بدهد، استوار نیست.

۳.۱. رابطه اسطوره‌سازی با جنبه سیاسی خشونت

هر چند گاه در تاریخ می‌بینیم که سیاستگران برای قدر و منزلت دادن به خشونت، به بعضی اسطوره‌ها متشبث می‌شوند. در این اسطوره‌ها، خیر و شرّ عموماً در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند و از خشونت به این عنوان که سنگر دفاعی خیر در مقابل شر و پلیدی است، تجلیل می‌شود. پاداش کسانی که به این اسطوره‌ها ایمان می‌آورند این است که احساس می‌کنند در راه حق گام می‌زنند و سهمی در این پیکار بر عهده گرفته‌اند. از همه بالاتر اینکه اینگونه اسطوره‌ها، به چشم مؤمنان، چاره فوری و نهایی (ولی موهوم) همه قسم نامرادیها و سرخورده‌گیهای واقعی جلوه‌گر می‌شود. این نوع چاره‌یابی در حقیقت مساوی با ایجاد جهان‌بینی جدیدی بر وفق مراد مؤمنان است که در آن هر چیزی که به مذاق آنان خوش نیاید، انکار می‌شود. اکنون به بررسی مختصر سه مورد از این موارد می‌پردازیم که پاره‌ای همانندیها با یکدیگر دارند: اول ناسیونالیسم افراطی، دوم منجی‌گرایی^۱، و سوم فاشیسم.

ناسیونالیسم افراطی به معنای نوعی احساس یگانگی و هویت جمعی در برابر بیگانه و اجنبی است. بیگانگان، دشمن (یا لااقل بالقوه دشمن) تلقی می‌شوند و ملت از این طریق خویشتن را در مقابل آنان متحد و از لحاظ معنوی و اخلاقی برتر از ایشان احساس می‌کند. میهن پرستی به درجه اتفاق رأی می‌رسد و شأن اعلای پیدا می‌کند و جوازی می‌شود برای بی‌مسئولیتی، بدین معنا که همه مانند گله گوسفند از یکدیگر تبعیت می‌کنند. عظمت اصل و آرمانی که مطمح نظر قرار می‌گیرد سرچشمه مشروعیت آن می‌شود و بهانه‌ای برای خودداری از نقد و سنجش بدست می‌دهد. این گرایش هنگام جنگ حتی شدیدتر می‌شود. پرخاشگری و میل فردی به تجاوز در اینگونه مواقع عرصه‌ای والا پیدا می‌کند و حتی پیش از اینکه در رزمگاه به جولان درآید و اسباب افتخار و عزت و رستگاری شود، در میدان انضباط شخصی یا انضباط دادن به لشکریان برای پیکار آینده، بکار می‌افتد.

جنگ تمام عیار - یعنی جنگی که سود و زیان آن دیگر مورد نظر نباشد و عشق شورانگیز به جنگیدن و کوبیدن دشمن همه چیز را از دیده پنهان کند - مسلماً بندرت روی می‌دهد. ولی رزمندگان معمولاً از آتش و خروش نبرد سرمست می‌شوند. همین گونه تب است که مردم فریاد با سخنان مهیج و عوام برانگیز در دلها ایجاد می‌کنند. وقتی قرار است کردار و واکنشهای سربازانی که باید جان خود را به خطر بیندازند، شرطی شود، برای تجدید آن تب و تاب از همین نوع سخنوریه‌ها استفاده می‌شود.

منجی‌گروی قسمی نقطه اوج و مرحله شدید امیدواری است. کسانی که به این مرحله می‌رسند، عقیده پیدا می‌کنند که آنچه به آن ایمان می‌ورزند به حکم خدایان یا سرنوشت تاریخی مقدر شده است و معمولاً هیچ دلیل دیگری برای امید به آینده ندارند.^۱ منجی‌گروی لازم نیست آمیخته به خشونت باشد. نهضت‌های منجی‌گروانه پیش از رسیدن به مرحله حمله و تعرض، غالباً هدف خشونت و آزار بوده‌اند. ولی چنین نهضتها صورت جهادی و انتقامی نیز پیدا کرده‌اند و پیروان آنها خواسته‌اند بدین وسیله مشیت آسمانی را به اجرا درآورند یا دوباره در امور جهان نظم و سامان

1. J. Pestieau, *L'espoir incertain. Essai sur pouvoir*, Hurtubise-HMH, 1983, pp. 207-25.

برقرار کنند. پاره‌ای از نهضتها صرفاً به‌روئای پیروزی نیکان بر بدان بسنده نکرده‌اند و برای محقق ساختن این مقصود، وارد عمل شده‌اند. ویژگی اینگونه جوش و غلیان اجتماعی، قداست دادن به پیروزی موعود و اعمال نهایت خشونت به‌منظور دست یافتن به آن است. گرچه اینگونه بر آغالیدگیهای اجتماعی منحصر به یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نبوده است، اما آنان مسلماً بزرگترین فعالان در این زمینه بوده‌اند. منجی‌گروی ممکن است چهره غیردینی و اینجهانی پیدا کند، ولی در این جریان دستخوش دگرگونی می‌شود، بدین معنا که دیگر امید را محور هر چیزی قرار نمی‌دهد: امید به عدل فوق طبیعی، امیدی که در آغاز اجازه می‌داد عقلانی بودن وسایل نیل به هدف نادیده گرفته شود و همه مؤمنان را بدون هیچ‌گونه تشکیلات سیاسی مؤثر دور هم جمع می‌کرد.

قیام دهقانان به‌رهبری توماس مونتر^۱ و طغیان روستاییان به‌سرکردگی وات تایلر^۲ و شورش خلق بر زمینداران در ایالت نوردرسته^۳ در برزیل و مقاومت مسیحیان سیاه‌پوست در برابر استعمارگران، همه نهضتهایی بوده‌اند ملهم از قصص کتاب مقدس. پیروان این نهضتها شاید حتی بهتر از کشیشان معنای آن قصه‌ها را درک می‌کردند. از سوی دیگر، مواد خامی که اینگونه جنبشها فراهم می‌آورند، خود در قالب افسانه‌های جدید شکل می‌گیرد و تصویر جامعه را از خویش دگرگون می‌سازد و شرایطی برای شورشهای اجتماعی باز هم تازه‌تری ایجاد می‌کند. اسطوره اعتصاب همگانی^۴ یا «فراسیدن آخر زمان» به‌روزگاران بر می‌گردد که حتی خاطره آن از یادها محو شده است و بقایای دیرین‌ترین آرزوهای آدمی در آن یافت می‌شود. بارها این اسطوره‌ها تغییر کرده‌اند تا با شرایط متغیر اعصار مختلف وفق داده شوند.

فاشیسم در ایتالیا و آلمان از بطن نوعی احساس عمومی گنگ و مبهم وجود بیماری در جامعه زاییده شد. این احساس علل متعدد داشت که تنها به‌ذکر یکی از

۱. Thomas Müntzer (۱۵۲۵-۱۵۲۸). رهبر مذهبی آلمانی. (مترجم)

۲. Wat Tyler (وفات ۱۳۸۱ م). رهبر شورشیان و مصلح انگلیسی. (مترجم)

3. Nordeste

۴. تلمیحی است به تعالیم ژرژ سورل، متفکر فرانسوی. (مترجم)

آنها بسنده می‌کنیم. نظام پارلمانی از لحاظ ایده‌نولوژیک بر پایه تعدد آراء و عقاید استوار است. در ایتالیا و آلمان این نظام نامطلوب دانسته می‌شد چون عقیده بر این بود که دولت را فلج می‌کند. اختلاف حزبها با یکدیگر و مذاکرات بی‌نتیجه نمایندگان مجلس بشدت محکوم می‌شد زیرا جامعه این دو کشور هنوز پای‌بند سنت بود و به اقتدار و تحکم عادت داشت.^۱ موسولینی و هیتلر در مقام رهبران ایتالیا و آلمان به پشتیبانان خویش نوید ایجاد کشوری را می‌دادند که از استحکام ناشی از اتحاد مردم و ثبات محصول اراده‌ای آهنین و پویایی و تحرک زاینده نهضتی مقاومت‌ناپذیر بهره‌مند خواهد بود. پیروانشان نیز به سهم خویش معتقد بودند که این امر به معنای بازگشت به زندگی مطمئن و ساده گذشته خواهد بود و فکر نمی‌کردند که چه کسی از استحکام مردم سود خواهد برد و آیا اراده آهنین، خردمندانه عمل خواهد کرد و نهضت چه هدفهایی در پیش خواهد گرفت. شور و حرارت مردم به فساد گرایید و به جنون بدل شد و به ناکامی و شکست انجامید.

ژرژ سورل (۱۹۲۲-۱۸۴۷) طرفدار خشونت بود، زیرا از تعلل و امروز و فردا کردن که، به عقیده او، از خصوصیات بورژوازی بشمار می‌رفت، نفرت داشت. سورل در پی زنده کردن اصالت و حقیقتی بود که عقیده داشت از پشتیبانی یکدله و فوری از آرمانهای برحق نشأت می‌گیرد. می‌خواست بدون در نظر گرفتن پیچیدگی شرایط اجتماعی و توجه به گامهای میانی که، به زعم وی، فقط موجب سستی عزم و اراده و سردی شور و اشتیاق می‌شد، یگانه به سوی هدف پیش برود. او عوامل روانی مؤثر در بسیج سیاسی را بخوبی درک می‌کرد ولی به این دلیل نمی‌شد گفت که از توان پیگیری یک استراتژی سیاسی نیز برخوردار بود.

اینهاست برخی از سناریوهای کلاسیک خشونت سیاسی. در همه آنها برمی‌خوریم به اراده‌ای که به موانع سر راه خود اعتنایی ندارد و از این طریق می‌خواهد از ناکامیها و سرخوردگیها خلاص شود. چنین اراده‌ای خود بسنده و بی‌نیاز از غیر است، و یگانه هدفش عرض اندام نامحدود و بی‌معنا در جهان و جامعه‌ای است که دیگر، از نظر او، در خور اعتنا به حساب نمی‌آید.

1. Z. Sternhell, *Ni gauche ni droite: l'idéologie fasciste en France*, Editions du Seuil, 1983.

۴.۱. برخورد روانشناسانه با موضوع

گفتیم که خشونت با نفی اعتدال و ناشکیبایی مرتبط است که از تمایلات شدید نشأت می‌گیرد. ولی باید متوجه بود که خشونت نه از تمایلی خاص، که از انکار واقعیت و مخالفت با قانون سرچشمه می‌گیرد، و این انکار و مخالفت ممکن است از سرریز شدن هر تمایلی ناشی شود. اندکی پیش، به خشونت بیجهت جوانان بزهکار اشاره کردیم. این قسم خشونت از حیث اینکه هیچ توجیهی بجز نفس عمل خشونت‌آمیز برای آن متصور نیست، بخصوص کاشف از همین ابعادی است که برشمردیم و، از این گذشته، گاهی نشان می‌دهد که بغضهایی که در نتیجه ناکامیهای گذشته روی هم انباشته شده است، چگونه ظهور می‌کند.

امادر مورد رفتار خشن نسبت به چیزی یا کسی که حالت بلاگردان پیدا می‌کند و همه بر ضد او فریاد برمی‌آورند، دیگر مسأله گردن‌فرازی در برابر قانون یا به جنگ واقعیت رفتن مطرح نیست. آنچه مطرح است تضاد همیشگی خیر و شر است و اینکه مرز این دو به نحوی تعیین شود که با مقاصد کسانی که می‌خواهند بر مبنای آن عمل کنند، سازگار باشد. تروریستها غالباً می‌کشند خشونتگری خویش را به دلایل استراتژیک توجیه کنند. اینگونه دلایل ممکن است گاهی وجود داشته باشد؛ ولی دلیل اصلی، یکی اعتقاد مطلق تروریستها به حقانیت آرمان خویش و دیگری محکومیت مطلق مخالفان است. ممکن است این آرمان دست‌نیافتنی باشد؛ اما به هر حال مانند نور در برابر ظلمت است. ماهیت والای مبارزه، هر شک و شبهه‌ای را در خصوص نتیجه پیکار و هر ملاحظه‌ای را درباره سود و زیان آن، از ارزش و اعتبار می‌اندازد. تروریست، برخلاف جوانان تبهکار، شخصی اصولی شمرده می‌شود، و عمل تروریستی معمولاً بر نظریه و سازمان متکی است. کیفیت وحشت‌انگیز تروریسم ناشی از همین جنبه سیستماتیک است، نه دلبخواهی و خودسرانه بودن آن. آنچه نظر ما را جلب می‌کند تعصب و خشک‌مغزی تروریستهاست، و گر نه جوان بزهکار به نظر نمی‌رسد نه به خدا ایمان داشته باشد و نه به قانون احترامی بگذارد.

گاهی خشونت، هم حاوی میل به کشتن و هم میل به مرگ است. میل به کشتن به معنای نابود کردن طرف مقابل است، ولی ممکن است مستلزم میل به زنده ماندن

نیز باشد. اما میل به مردن مبین احساس خستگی از دنیا و تصمیم به یکسره کردن کار زندگی است. یک جنگجوی متعلق به قبیله وحشیان یانومامی (Yanomami) ناگزیر است تحت فشار فرهنگ قبیله، خودشیفتگی در رزم به ظهور برساند. اما امکان دارد از چنین محدودیتها و فشارها خسته شود و به امید مردن بجنگد، نه به منظور پیروز شدن. او از مرگ استقبال می کند زیرا مردن تنها راه آسوده شدن بدون بی آبرویی است، و این در وضعی است که حتی راه عشق هم به روی او بسته است.^۱ خلاصه بحث اینکه خشونت در مرتبه اول مظهر خواهش شدید است، و خشونتگر از سازش و مصالحه ای که باید به مقتضای واقعیت و قانون به آن گردن بنهد، سر باز می زند. خشونت همچنین مظهر بغضها و ناکامیهای معلول همه سازشهای اجباری گذشته است. خشونتگر می خواهد تمام مرزهایی را که قانون و واقعیت معین کرده است، محو و نابود کند و از اینکه یکباره کلیه موانع را از سر راه بردارد، لذت می برد. می پندارد همه عوامل بازدارنده را دور ریخته است و از این رهگذر احساس نوعی غرور و منی توأم با خودشیفتگی می کند. اگر پای جماعتی در میان باشد، همه افراد آن در این پندار پوچ شریک می شوند و همه آن را با واقعیت اشتباه می گیرند. قانون جدیدی پا به عرصه وجود می گذارد. رهبران جماعت ممکن است از آن بهره برداری کنند و همه را به گمراهی بکشانند.^۲

۵.۱. منطق خشونت

ممکن نیست از آزادی استفاده کرد بجز در اوضاع و احوال فیزیکی جهان و تاریخ و مگر در وضعی معین و مشخص و غیر از اینکه شخص حدود و امکانات آن وضع را در نظر بگیرد و از آنها سود ببرد. کوزه گر برای اینکه محصولی تولید کند، باید از خواص موادی که در اختیار دارد ماهرانه استفاده کند. رهبر سیاسی برای اینکه

1. E. Biocca, *Yanoama*. Plon, 1968. (*Yanoama*, Leonardo da Vinci Editrice, Bari, 1965). N. Chagnon, *Yanomamo*, Holt, Rinehart & Winston, 1968. J. Lizot, *Le cercle des feux*, Editions du Seuil, 1976. P. Clastres, «Malheurs du guerrier sauvage,» *Libre*, Vol. 77, No. 2, 1977, pp. 69-109.

2. E. Fromm, *La passion du détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, 1975, p. 219. (*The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart & Winston, 1973).

جامعه را اصلاح کند، باید بموقع در لحظه شایسته وارد عمل شود و وضع را در نظر بگیرد و حاضر به مصالحه باشد. از این گذشته، البته کوزه گر باید صاحب تخصص و مواد و مصالح صحیح باشد، و رهبر سیاسی باید زیرکی به خرج دهد و شرایط مساعد را درست انتخاب کند.

در زیرکی و تخصص، فقط مسأله شعور فنی مطرح نیست؛ باید همچنین به امکاناتی که پدید می آید توجه داشت و برای آماده ساختن وسایل کار حوصله به خرج داد و هدفها را با در نظر گرفتن امکانات موجود از نو تعیین کرد. اگر منابع در دسترس برآستی کافی نباشد، یا کسی از آموزش و تربیتی که باید او را صاحب زیرکی و تخصص کند بی بهره باشد، خشم و عصبانیت و خشونت البته مخالف عقل است ولی غیر قابل درک نیست.

یک طرف، وسایل و فرصتهای محصول موقعیت عینی است و، طرف دیگر، شم سازش و قوه ابتکار و زیرکی و صبر و شکیبایی. ولی درست نیست که بخواهیم این دو را با دقت ریاضی از هم تفکیک کنیم. همان موقعیت برای کسی که می داند از چه راه داخل شود و کدام فرصت را مغتنم بشمارد و از خطر کردن بیم ندارد، ممکن است امیدوارکننده تر باشد. اگر رهبر سیاسی یا سردار نظامی در موقعیتی قرار بگیرد که راه پس و پیش نداشته باشد، ولی تن به شکست ندهد و برای ترسانیدن دشمن یا تشجیع افراد خودی، به کز و فر ادامه دهد و حتی دست به حمله بزند، نمی توان گفت رفتار او لزوماً مخالف عقل است. گاهی تنها راه تغییر موقعیت و بهم زدن نسبت قوا این است که کسی برخلاف هرگونه احتمال، معتقد باشد که به حکم سرنوشت بالاخره پیروز خواهد شد. بد نیست برای اینکه انتقادهایی که از خشونت کردیم از صورت مطلق بیرون بیاید و جنبه نسبی آن روشن شود، قدری درباره این نکته بیشتر سخن بگوییم.

افراد و گروههای اجتماعی و ملت‌هایی هستند که آینده‌ای ندارند و اوضاعشان در حال حاضر تحمل ناپذیر است. نه از تسلیم و رضا طرفی می‌بندند و نه از امتناع از قبول این سرنوشت. [کارگردان فرانسوی] برسون^۱، در فیلم یک محکوم به مرگ

گریخته است^۱، داستان یکی از جنگجویان نهضت مقاومت فرانسه را باز می‌گوید که در سلول زندان به انتظار اعدام نشسته است و برای اینکه روحیه خود را از دست ندهد، تصمیم به تهیه مقدمات فراری بظاهر محال می‌گیرد و نه تنها امید از دست رفته را باز می‌یابد، بلکه واقعاً موفق به فرار می‌شود. وقتی در منجی‌گروی مطالعه می‌کنیم، به مردان و زنانی بر می‌خوریم که چون می‌بینند از راههای عقلایی به جایی نخواهند رسید، راههای نامعمول و شگفت‌انگیز در پیش می‌گیرند. در عالم خیال، خویشان را حبیب خدایان می‌پندارند و به کارهای ظاهراً انتحاری دست می‌زنند. ولی همان‌طور که پیش می‌روند، کم‌کم احساس می‌کنند منسجم شده‌اند و حیثیت و اعتماد بنفس پیدا می‌کنند و حتی ممکن است آنقدر نیرومند شوند که به آنچه می‌خواسته‌اند سرانجام برسند. متها سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا در منجی‌گروی استعدادی وجود ندارد که پیش از رسیدن به آن مرحله، طوری در نتیجه زیاده‌روی به انحطاط بگراید که دیگر راه نجاتی برای آن متصور نباشد؟ مسأله نهضتهایی مانند کیش تبادل کالا^۲ یا بعضی شورهای دهقانی^۳ باید از چنین نظرگاهی مورد بررسی قرار گیرد.

هستند کمونیستهایی که معتقدند وقوع انقلاب پرولتاریا حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. آنتونیو گرامشی^۴ دو نظر درباره این دسته از کمونیستها اظهار کرده است.

1. *Un condamné à mort s'est échappé*

2. P. Lawrence, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester University Press, 1964. P. Worsley, *The Trumpets Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*, MacGibbon and Kee, 1957.

3. H. Desroches, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, 1973. W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, 1968. (*Chialismus und Nativismus*, 1961). M. Peirera de Queiros, *Réformes et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Editions Anthropos, 1968. V. Lanterari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, 1962. (*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, 1960).

۴. Antonio Gramsci (۱۸۹۱-۱۹۳۷). فیلسوف ایتالیایی و بنیادگذار حزب کمونیست ایتالیا. (مترجم)

یکی اینکه ایمان آنان به وجوب علیت، به صورت نیرویی عظیم از جهت مقاومت معنوی و انسجام گروهی و پشتکار صبورانه و سرسختانه درآمده است؛ دیگر اینکه این ایمان هر قدر هم سودمند باشد، ایمانی کورکورانه است و قوه تمیز ندارد. به عبارت دیگر، ایمان ممکن است مؤنان را به خیزش برانگیزد و مناسبات موجود را از حیث اینکه قدرت در دست کیست دگرگون سازد، ولی، با همه این احوال، نه تعقل در آن راه دارد و نه از پایه و اساس متین بهره‌مند است. الستر^۱ می‌گوید کسی نمی‌تواند در پی اینگونه ایمان به خاطر سودمندی آن برود و در عین حال از گمراه شدن بپرهیزد.

دیده شده است که جنگ ملی رهایی‌بخشی به‌انگیزه تعصب و خشک‌مغزی یا به‌دست مثنی تروریست شروع شده است، یا در اصل چیزی جز نهضتی انتحاری نبوده است و، با وجود این، سرانجام به‌مظهر آرمانی قابل احترام بدل گشته است و، با جلب منابع نظامی کافی و تبلیغات مثبت، به پیروزی رسیده است. جنگ رهایی‌بخش ملی الجزایر به‌دست کسانی براه افتاد که نخست در افکار عمومی فرانسویان مثنی جانی تلقی می‌شدند؛ ولی وقتی جنگ به پیروزی انجامید، کسانی که در آن فاتح شده بودند «آدمهای خوب و خوش‌جنسی» شدند. البته این آدمها در نظر دشمنانشان جنایتکار صرف بودند؛ اما تن به خطرهای عظیم دادند و چشم به موفقیتی دوختند که در آن هنگام به هیچ وجه قطعی نمی‌نمود. کارهای خشونت‌آمیزشان بخشی از نوعی استراتژی بود که در آن هنگام نمی‌شد حتی نام آن را استراتژی گذاشت. حقانیت مقصودی که فاتحان آینده در آن زمان در سر داشتند آنقدر مورد تردید بود که حرکت‌هایشان در سیاست، تروریسم کور و ناسنجیده به نظر می‌رسید. اما ایشان با همان هدف و نقشه سرانجام در دگرگون کردن اوضاع کامیاب شدند.

در عالم حرف آسان است که بگوییم مخالفان سیاسی ما خیال محال در سر می‌پرورند و بی‌جهت به خشونت متوسل می‌شوند و بی‌آنکه در نظر بگیرند چه بهای هنگفتی باید بپردازند، به تعقیب هدف مشغولند. محال یا ممکن بودن امری و

1. J. Elster, *Le laboureur et ses enfants*, Editions de Minuit, 1986, p. 28f. (*Sour Grapes*, Cambridge University Press, 1983).

محاسبه سود و زیان آن بر حسب اینکه چه منافعی داشته باشیم و متحدانمان چه کسانی باشند و هدفهایمان چه باشد و تا چه حد مصمم باشیم، تفاوت می‌کند. سیر هرگز بی‌صبری گرسنه را درک نخواهد کرد. شکاک هرگز نخواهد فهمید که مؤمن چرا اینقدر سرسختی به خرج می‌دهد. اولی همیشه شتابزده دومی را به خشونت و تعصب متهم می‌کند. همچنین نباید از یاد برد که کسانی که سابقاً جنگجویان فلان نهضت مقاومت بوده‌اند و به زعم خودشان در راه آزادی و رهایی ملی جنگیده‌اند و به عقیده دشمنانشان مشغول اعمال تروریستی بوده‌اند، ممکن است کسانی را که اکنون در راه آزادی و رهایی ملی بر ضد خود آنان می‌جنگند و مرتکب همه آن زیاده‌رویهای غیر عمدی می‌شوند، مثنی تروریست بدانند و محکوم کنند.

۲. بی‌رسمی و خشونت

آنچه گفتیم دربارهٔ چیزی بود که ممکن است آنرا «پدیدارشناسی خشونت به عنوان امتناع از درماندگی» نام داد. اکنون می‌پردازیم به شرایط اجتماعی موجد خشونت، به معنایی که واژه «خشونت» در این نوشته بکار می‌رود، و پایه بحث را دو نوشته قرار می‌دهیم: یکی «انکار امر اجتماعی»، نوشتهٔ ایو میشو^۱، و دیگری «خشونت‌های مردم وحشی و خشونت‌های امروزی»، به قلم ژیل لیپووتسکی^۲.

۱.۲. بی‌رسمی

اگوست کنت و هربرت اسپنسر و امیل دورکم هر سه بخوبی توجه دارند که جامعه لیبرال و صنعتی پیوسته پیچیده‌تر می‌شود و نوع جدیدی وابستگی متقابل میان افراد پدید می‌آورد. از سوی دیگر، ایشان همچنین ظهور روندی متضاد با آنرا مشاهده می‌کنند که افراد را از یکدیگر منزوی می‌سازد و به تجزیه و تلاشی جامعه منجر می‌شود. کارها و وظایف به‌طور روزافزون تخصصی‌تر و مجزاتر می‌شوند.

1. Yves Michaud, «La dénégation du social,» *Violence et politique*, Gallimard, 1978.

2. Gilles Lipovetsky, «Violences sauvages, violences modernes,» *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983.

مردم حتی اگر کارشان مکمل کار دیگران باشد، فقط در پی سود خویش می‌روند. مناسبات میان کسانی که در صحنه جامعه به‌عمل مشغولند، هرچه بیشتر جنبه پیمان و قرارداد پیدا می‌کند و روز بروز از سلطه قواعد جاف‌تاده اجتماعی بیشتر بیرون می‌آید. مراجع و نهادهایی که روزگاری نگهبان نظم اجتماعی و اخلاقی بودند، کم‌کم اعتبار گذشته را از دست می‌دهند. افراد در عین رسیدن به آزادی بیشتر، بتدریج غیر اجتماعی‌تر می‌شوند و کارشان به‌انزوا می‌گردد و دیگر نه ایمان می‌تواند ایشان را دور هم جمع کند و نه قانون.

زاهی که اگوست کنت برای جبران زیانهای این وضع پیشنهاد می‌کند، ایجاد چیزی است که او به آن «دولت مثبت» می‌گوید. اسپنسر معتقد است که قسمی قانون تعاونی و اجماعی باید جانشین قوانین سرکوبگر کنونی شود که بر تصور قداست مبتنی است و بتدریج آبرو و اعتبار خود را از دست می‌دهد. متها سؤالی که پیش می‌آید این است که اگر تنها تکالیفی که باقی می‌ماند تکالیفی است که با منافع افراد سازگار است، و اگر اخلاق و نظم و وجود دولت فقط باید بر شالوده رضایت و قبول تصادفی افراد پی‌ریزی شود، آن قانون تعاونی و اجماعی جدید از کجا باید قوت اجرایی پیدا کند؟ اسپنسر پاسخ می‌دهد که ما همچنان مناسبات اجتماعی را حفظ خواهیم کرد، ولی به‌طور روزافزون بر اساس منافع می‌کنیم. جامعه همچنان به‌هستی ادامه خواهد داد، اما تنها قواعد آن قواعدی خواهد بود که نزد افرادی که اصل را سودمندی قرار می‌دهند و مجزا از یکدیگر زندگی می‌کنند، قابل قبول باشد. او می‌گوید افراد همان‌طور که اکنون زبان را حفظ می‌کنند، در آن صورت نیز با یکدیگر مفاهیم خواهند داشت و حوزه مراوده اجتماعی را حفظ خواهند کرد. اما او توجه ندارد که اساس هر زبان، شرط قبلی اجماع بر سر کدها، بویژه قواعد نحوی زبان و توزیع نشانه‌هاست، حال آنکه در وضع مورد نظر وی «اجماع بر سر منافع، فاقد هرگونه اجماع اساسی بر سر هنجارها و ارزشهاست و، بنابراین، نمی‌تواند آن را پایه قرار دهد... وظیفه راه‌حلی که سودمندی را اصل قرار می‌دهد دقیقاً این است که نیاز به این شرط قبلی را مرتفع کند.»^۱

دورکم بر این عقیده نیست که وابستگی متقابل اقتصادی ناشی از تقسیم کار، بخودی خود برای ایجاد یک نظم اجتماعی نوین کافی است. افراد خویشان را از قید هرگونه اقتدار و مرجعیت می‌رهانند و این کار متضمن ایجاد تفرقه و بی‌رسمی^۱ است. خودپسندی و منافع حساب‌شده افراد ممکن است ظهور تعارض را به تأخیر بیندازد، اما از ریشه‌کن کردن آن ناتوان است. همکاری و تعاونی که جنبه پیمان و قرارداد داشته باشد و میان افراد فعال در صحنه جامعه برقرار شود، محتاج یک سلسله قواعد جدید خواهد بود که هم اساس آن باشد و هم آنرا تضمین و حفظ کند. دورکم منکر امکان بوجود آمدن چنین قواعدی نیست، اما عنان را به دست خوش‌بینی رها نمی‌کند.

۲.۲. پریشانیهای جوامع متمدن و جوامع بدوی

هابز معتقد است که افرادی که مستقل از یکدیگر زندگی کنند ولی قواعدی در میانشان برای مهار کردن خودخواهیها و رقابتها حاکم نباشد، سرانجام به وضع طبیعی رجعت خواهند کرد. اما چنین به نظر می‌رسد که این وضع طبیعی به وضع ناشی از پیروزی لیبرالیسم نزدیکتر باشد تا به وضع بدوی نوع بشر.

جوامع بدوی (یعنی جوامع ابتدایی و جوامعی مانند آنچه در بدایت پیدایش بشر وجود داشته) - جوامعی که به مساوات کامل عمل می‌کنند و نمی‌خواهند نه سلسله مراتب اجتماعی داشته باشند و نه چیزی مانند آنچه هابز به آن «لوائستان» [یعنی دولت جامع‌القوا] می‌گوید - مورد مطالعه مردم‌شناسان قرار گرفته‌اند.^۲ اینگونه جوامع سرسختانه یکپارچگی خود را حفظ می‌کنند و به‌طور وسواس‌آمیز به نظم مولود رسم و عادت کردن می‌نهند.^۳ در واقع آنچه به افراد این جوامع اجازه

1. anomie

۲. این جوامع، جوامع «وحشیان» خوانده می‌شدند زیرا شاه یا رئیس نداشتند. «مردم متمدن» نمی‌دانستند با آنها چگونه معامله کنند، مگر به این وسیله که با هر واحد داخلی به‌طور جداگانه طرف شوند یا آنرا سرکوب کنند. این «وحشیان» به هیچ وجه نمی‌دانستند غرض از تسلیم چیست یا معاهداتی که آنان را به اقتیاد وادارد به چه مناسبت. «مردم متمدن» بسیار از این قضیه پریشان‌خاطر می‌شدند. (پادداشت نویسنده)

3. J. Pestieau, *Guerres et paix sans Etat. Anarchie et ordre coutumier*, L'Hexagone, 1984.

می‌دهد که بدون حاکم و ارباب امور خویش را بگذرانند، همین محافظه‌کاری سازش‌ناپذیر آنهاست.^۱ بعضی از این جوامع از جنگ برای تحکیم ساخت اجتماعی خود استفاده می‌کنند. خطر و ضروریات زدوخورد مسلحانه بین گروه‌های مختلف، موجب استواری بیشتر هویت جداگانهٔ هر یک و استقرار نظم و آرامش در داخل هر کدام می‌شود.^۲ جنگ در چنین حالتی روی دیگر سکهٔ نظم و آرامش و شرط مقدم آن است. دشمنی که گروه در برابر آن متحد می‌شود ممکن است چیزی جز نماد شر و خبث نباشد و هیچ خطری متوجه گروه نکند و فقط فرصتی به‌دست افراد گروه بدهد که وجدان آسوده پیدا کنند و اختلافات خویش را از میان بردارند.^۳

امروزه ما خشونت ناشی از جنگهای شوونیستی را محکوم می‌کنیم. همین‌طور، «همرنگان با جماعت» را محکوم می‌کنیم زیرا معتقدیم این طایفه به کسانی نیاز دارد که آنان را «شرور و خبیث» معرفی و تقبیح کند و در مقابل، نیکی و پاکی خود را به‌رخ بکشد. ما شهروند همهٔ جهانیم و به‌قوم پرستان می‌خندیم. پس آیا باید نتیجه بگیریم که بر دبار و متساهل شده‌ایم و در برابر دیگران آغوش گشوده‌ایم؟ مسلم اینکه امروز دیگر پای‌بند معتقداتی نیستیم که جنگهای صلیبی و جنگهای مذهبی را موجه جلوه می‌داد، و دیگر احتیاج نداریم با سلاح به‌کین‌خواهی قبیلهٔ خود برخیزیم. هویت خویش را با هویت هیچ قبیله یا «میهن» یا «مذهب حقه» ای یکسان نمی‌انگاریم. آنقدر فردگرا شده‌ایم که دیگر نمی‌خواهیم جان خود را فدای اینگونه چیزها کنیم. با آنچه داریم برای خود کسب تشخص می‌کنیم و قدر و ارزش خویش را نشان می‌دهیم، نه مانند گذشته با ذکر اینکه به‌کدام جماعت متعلقیم و با دشمنان آن مخالف.

دوئل و خون‌خواهی یکی از صورتهای خشونت بود که به‌عصر دیگری تعلق داشت و نظم اجتماعی و گاهی حتی سرشت امور در زمانهای گذشته. آن‌را ایجاب

1. M. Gauchet, «Pierre Clastres», *Libre*, Vol. 78, No. 4, 1978, pp. 55-68.

2. P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Editions du Minuit, 1974; «Archéologie de la violence», *Libre*, Vol. 77, No. 1, pp. 137-73.

3. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.

می‌کرد. راهی برای اثبات حیثیت و اعاده شرف به گروه بود نه به افراد. گروه بود که رفتار و کردار افراد را توجیه می‌کرد و حیثیت و اعتبار گروه بود که ایجاب می‌کرد افراد جنگجو باشند و گاهی حتی جان خود را فدا کنند. در بسیاری از جوامع بدون دولت، زیان و خسارتی که به علت رفتار فردی از یک گروه به یکی از افراد گروه دیگر می‌رسید، ایجاب می‌کرد که توازن بهم خورده میان دو گروه دوباره برقرار شود، زیرا توازن اجتماعی همان تعادل کیهانی تلقی می‌شد. غرض از کشتن یا خون بها گرفتن به انتقام قتل که واقع شده بود، بیش از تسکین بغض و خشم، تصفیه حساب و بازگرداندن نظم به جهان بود. پس اگر از این نظرگاه بنگریم، می‌بینیم انتقام کار و حشیانه‌ای نبوده است. اعاده نظم می‌کرده است، گویانکه امکان داشته همچنین به یک سلسله معامله به مثل منجر شود که متوقف ساختن آن بسیار دشوار بود. افراد همان‌طور که ناگزیر بودند از استقلال و حیثیت گروه خویش دفاع کنند، می‌بایست به این قانون انتقامی نیز گردن بنهند.^۱ هم در برابر مردگان ناچار از ادای تکلیف بودند و هم در مقابل زندگان، و معنای زندگی و مرگ آنان در نبرد در همین ادای تکلیف نهفته بود. این مسأله حتی مطرح هم نمی‌شد که کسی اگر ببیند به استقلال او لطمه می‌خورد، با گروه دیگر به منظور استقرار صلح و آرامش به سازش برسد. انتقام متقابل نیز مانند مبادله هدایا، استقلال هر واحد اجتماعی و توازن میان واحدهای مختلف را حفظ می‌کرد و به گروه‌ها امکان می‌داد که بدون دولتی غول‌آسا و جامع‌القوا، امور خویش را ترتیب و تمثیت دهند.^۲

۳.۲. بی‌اعتنایی یا احساس به دیگران

تأملی که اشخاص در سایه دولت یا از برکت رونق و نعمت اقتصادی بدست

۱. گستره گروه ممکن است تفاوت کند. نوثرها که گاهی خویشان را با قبیله خود هم‌هویت می‌بینند و گاهی با خویشاوندان و گاهی با بخشی از خویشاندان، نمونه روشن و احیاناً خنده‌آوری از وجوه نسبی و متضاد تبعیت و وفاداری فرد، و نیز از تنوع گروه‌هایی که شخص واحد ممکن است متعلق به آنها باشد، بدست می‌دهند. رجوع کنید به:

E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, 1937.

2. Lipovetsky, op.cit., pp. 197-206.

آورده‌اند، تأثیری متمدن‌کننده در رفتارها داشته است.^۱ از سوی دیگر، لیپووتسکی معتقد است که فردگرایی و وجود بازار (که مشوق فردگرایی بوده) مهمترین نقش را در مهار کردن پرخاشگری ایفا کرده است.^۲ این دو عامل پیوندهای میان فرد و جماعت و بویژه فرد و خویشاوندان او را سست کرده‌اند. پول و شادمانی و صمیمیت در داخل خانوار ارزشهای محوری و اساسی فرد شده است. دیگر او سایر مردم را از اول در ردیف متحدان یا دشمنان رده‌بندی نمی‌کند و غالباً حتی بزحمت توجهی به آنان دارد. دیگران در نظر او به صورت مشت‌آدم گمنام و ناشناس درآمده‌اند. پیشتر به مسئله غیراجتماعی شدن اشاره‌ای داشتیم و آن را مساوی بی‌رسمی و فقدان قواعد معرفی کردیم. از جهت بحث کنونی، می‌توان آن را بی‌اعتنایی به دیگران تلقی کرد. فردی که از قید دفاع از گروه خویش رهیده است و دیگر خویشان را هم هویت با آن نمی‌بیند و اساساً متعلق به آن نیست، به خودش برمی‌گردد، و اگر همسر و فرزند داشته باشد، حواسش متوجه آنان می‌شود و به ملک و مال و کار و سرگرمیهای خویش می‌پردازد.^۳

1. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973. (*Über den Prozess der Zivilisation*, Vol. 1, 1939).

۲. پرخاشگری به دلیل غلبه فردگرایی بر هنجارهای متداول در جماعت کاستی می‌گیرد، نه به دلیل از دست رفتن سودمندی آن در یک دولت متمرکز. «این گفته پذیرفتنی نیست که وقتی آرامش تأمین شده باشد و شبکه‌های وابستگی متقابل پیوسته رو به گسترش باشند، مردم ساقه‌های پرخاشگرانه خویش را 'سرکوب می‌کنند'. این مثل آن است که بگوییم خشونت صرفاً ابزاری سودمند برای حفظ جان است — یعنی ابزاری بی‌معنا یا بگوییم مردم همینکه تأمین پیدا کنند، 'به دلایل عقلی' از خشونت دست می‌کشند. کسی که چنین چیزی بگوید از این واقعیت غافل مانده است که خشونت تا جایی که آدمی به یاد دارد به اقتضای تشکیلات جامعه پدید آمده که در آن کل اصل قرار داده شده است [نه فرد] و نوعی از رفتار بوده که زور آزمایی و حفظ شرف آن را ایجاب کرده است نه سودمندی عملی. تا روزی که هنجارهای اجتماعی بر اراده فردی مقدم باشند و غلبه با شرف و انتقامجویی باشد، گسترش دستگاههای پلیس و یکنواخت کردن فنون نظارت و تحکیم ضوابط اجرای قانون، هر قدر هم به مقیاس وسیع صورت بگیرد، جز اثری محدود بر بروز خشونت‌های فردی نخواهد داشت...» رجوع کنید به همان نوشته از لیپووتسکی، ص ۲۱۴.

۳. در خود فرو رفتن و عقب نشستن به داخل حلقه خانواده، در تاریخ در مواقع مختلف صورت گرفته است. رجوع کنید به:

P. Veyne, «La famille et l'amour à Rome», *Annales*, Vol. 33, No. 1, 1978, pp. 35-63. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 2, L'usage des plaisirs, Vol. 3, *Le souci de soi*, Gallimard, 1984.

شهروندان از جمیع جهات خصلت طبقه متوسط پیدا کرده‌اند، و دولت برای اینکه به‌ایشان امکان دهد از ملک و مال و خلوت خانواده خویش در آرامش و صفا لذت ببرند، از راههای یکنواخت و تقریباً نامریی و مسلماً بدون خشم و سنگدلی، مشغول اعمال نظارت و مجازات است. هرچه بیشتر می‌گذرد، شهروندان بیشتر فاقد آمادگی رزمی می‌شوند. باسانی از خشونت به وحشت می‌افتند و سهولت با دیگران در محنت و رنجشان همدردی می‌کنند. آنچه افراد را نسبت به محنت دیگران بیش از پیش حساس می‌کند، بیش از آنکه برابری اعلام شده آنان باشد، پس کشیدنشان به درون دنیای خودشان است. فرد غیر اجتماعی از طرف دیگر دارای این قوه می‌شود که بیگانگان را هم‌نوع خویش در نظر مجسم کند. به حال پناهندگان آن سر دنیا رقت می‌آورد، زیرا آنان را دارای احساسات و فردیتی نظیر خویش تصور می‌کند. بی‌اعتنایی به دیگران و همانندینی خویشان با بیگانگان، در احساس جهان‌وطنی با یکدیگر جمع می‌شوند. «امر متناقض نما و عجیب این است که افراد هرچه بیشتر به خویشان منفرداً توجه داشته باشند و فقط برای خودشان زندگی کنند، بیشتر از بدبختیهای دیگران متأثر می‌شوند.»^۱ به عبارت دیگر، همه کس همسایه من است، ولی من هیچ تعهد و دینی به کسی ندارم.

دیگر کسی مقید و پای‌بسته هیچ جماعتی نیست. مرزهای جهان دیگر با مرزهای قبیله یا ولایت یکی نیست. دیگر کسی تحت قیود همبستگی یا خراج‌گذاری نیست و، بنابراین، دنیا را با آغوش بازتر می‌پذیرد. هانری برگسون^۲ این تحول را بسیار مهم می‌داند. لیپووتسکی^۳ از آلکسی دوتوکویل نقل می‌کند که در ضمن نگاهی انتقادی‌تر به این موضوع، چنین می‌گوید: «در اعصار دموکراتیک‌تر، مردم بندرت برای یکدیگر فداکاری می‌کنند، ولی به‌طور عمومی نسبت به همه افراد نوع بشر شفقت و همدردی نشان می‌دهند.»^۴ همان‌طور که در صندلی راحتی می‌لیم و در جستجوی تصویرهای جذاب‌تر و فریبنده‌تر بسرعت کانال عوض می‌کنیم، با همان حالت لمبیدگی در برابر جهان نیز آغوش می‌گشاییم.

1. Lipovetsky, op.cit., pp. 221-2.

2. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932.

3. Lipovetsky, op.cit., p. 222.

4. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T. 1, Vol. 2, Gallimard, 1961.

هرچه دموکراسی لیبرال و صنعت گسترى جلوتر مى رود، خشونت در کوچه و خیابان و در نظام کیفرى کمتر مى شود. مردم اکنون کمتر با مشت و سیلی و نزاع یا تحقیر کسانى که ارزشهایشان مورد پسندشان نیست، به عرض اندام مى پردازند. آنقدر بردبار و متساهل شده ایم که دیگر به ارزشها و به دیگران اعتناى نداریم^۱. نابردبارى و خشونت فعلاً به دایره ای محدود مى شود که دیگران هنوز در آن به حساب مى آیند، و آن حلقه خانواده است. این آن چیزى است که آمار حکایت از آن دارد، هرچند احتمالاً در گذشته خشونت در خانواده به نحوى که امروز نشان داده مى شود، در آمار منعکس نمى شد.

۴.۲. خشونت در داستان و خشونت در واقعیت

اگر مى بینیم که حیث ناایمنى ما و نمایش خشونت در رسانه ها هر دو رو به افزایش است، ولى خشونت واقعى کاستى مى گیرد، به این جهت است که افراد غیراجتماعى خویشتن را در مانده و آسیب پذیر و در خطر احساس مى کنند. به خودشان برگشته اند و با هیچ جماعت بهره مند از یقینهای مشترک رابطه ای ندارند و، به این جهت، از طرفى تنها و سرگردان مانده اند که خوب و بد و حق و ناحق چیست و، از طرف دیگر، خودشیفته و هراسان شده اند. «خودشیفتگی پدیدارى تفکیک ناپذیر از هراس فطرى است و فقط هنگامى پدید مى آید که کسى جهان برونى را شدیداً خطرناک ببیند. این نگرش نیز به نوبه خود موجب گسترش اجتناب ناپذیر دامنه اعمال انعکاسى فردگرایانه - یعنى دفاع از خویشتن و بی اعتناى به دیگران و تنها در خانه نشستن - مى شود...»^۲

غرض از نمایش پایان ناپذیر کارهای خشن و وحشت انگیز و اعمال قبیح جنسى به وقیح ترین شکل، نقض قواعد اخلاقى نیست چون چنین قواعدى دیگر وجود ندارد. نمایش اینگونه صحنه ها صرفاً مظهر بی معنای گریزی وحشت زده و بی منطق و افراط گرایى های بی محتوا و تندرویهای میان تهى است^۳. فیلم پرتال کوى^۴

1. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, 1987.

2. Lipovetsky, op.cit., p. 230.

3. Ibid., p. 231.

4. *A Clockwork Orange*

نمودار قانع‌کننده این پدیدار است و به همین جهت چنین موفقیتی کسب کرده است. خشونت در عمل و خشونت در نمایش، دو جنبهٔ مختلف از یک چیزند و آن، همین بی‌معنایی و بی‌محتوایی است. مردم به مصرف اینگونه کالاهای قوی احساس برانگیز روی می‌آورند چون دیگر نه ارزشی بر جای مانده که محترم بشمارند و نه فعل حرامی که مرتکب شوند.

خشونت در خیابانهای شهرهای غربی کاهش یافته است، ولی در همان حال نوع خاصی از خشونت ناگهان با خیزشی شدید رو به افزایش گذاشته است. مرتکبین آن جوانانی هستند که در اقتصاد جامعه جذب نشده‌اند و نیازهایشان نه تنها شدت گرفته، بلکه همچنان رفع نشده باقی است. بیشترشان به علت عدم انطباق فرهنگی یا رنگ پوست، حاشیه‌نشین شده‌اند و به رسوم و قواعد جامعه پشت پا زده‌اند و نمی‌توانند یا نمی‌خواهند با «نظام» — و در وهلهٔ نخست با نظام آموزشی — سازگار شوند. غالباً هیچ راهی جز ویرانگری و اوباشگری بی‌دلیل و نااندیشیده برای عرض اندام ندارند.

کسانی که در جامعه جذب نشده‌اند، احساسات و شخصیت خویش را بدون رجوع به واقعیت به‌ظهور می‌رسانند و نمی‌دانند چگونه رفتار کنند و از چه راه سری بین سرها درآورند. به نظر لیپووتسکی^۱، این امر قسمی افراط در فردگرایی و خودشیفتگی است. میل به خشونت و اهانت به نحوی تحت تأثیر این عامل دستخوش دگرگونی می‌شود که دیگر شخص خاصی را هدف نمی‌گیرد و مقصود و معنای معینی ندارد و به نسبت با انگیزهٔ ظاهری آن، از اندازه درمی‌گذرد و لگام‌گسیخته می‌شود. او همچنین اشاره می‌کند^۲ به وجود «بزه‌کاریهای بدون مقصود و هدف و فاقد هر نشانه‌ای از ابتکار»، و نیز به وجود مجرمانی بی‌بهره از حزم و دوراندیشی و تجربهٔ عملی و بدون آینده و حتی امید به موفقیت که فقط به‌طور لحظه‌ای زندگی می‌کنند. چنین افرادی در دنیایی غیر واقعی بسر می‌برند که تنظیم هیچ‌گونه نقشه و برنامهٔ درازمدت در آن عملی نیست. آنچه می‌کنند تقلیدی از درگیری با زندگی است، ولی اگر زبان و بیانشان اجازه می‌داد، ممکن بود نشان بدهند که صمیمانه می‌خواهند درگیر شوند.

1. Lipovetsky, op.cit., pp. 224-7.

2. Ibid., pp. 235-6.

۵.۲. رشک و رقابت

وقتی افراد در قیود ناشی از نظم اجتماعی و اخلاقی تردید می‌کنند و هیچ چیز دیگری را جز منافع خودشان به حساب نمی‌آورند، در معرض خطر هرج و مرج قرار می‌گیرند. غرض از این سخن، دست کم گرفتن قیود و مرجعیت خودسرانه‌ای نیست که افراد سر زیر بار آن می‌زنند. فقط باید متوجه بود که اگر بخواهند همچنان در راه تأمین منافع متقابل با هم کار کنند، لازم است به توافق برسند که چه قواعدی باید بر انگیزه‌هایشان حاکم باشد. اگر هیچ ملاحظه دیگری را هم به حساب نگیرند، فقط برای اینکه بتوانند به تعقیب منافع سنجیده و درازمدت خویش پردازند، باید بر سر حداقلی از خیر مشترک توافق کنند.

منافع مذکور نباید صرفاً از این نظرگاه محاسبه شود که چه چیز بیشترین فایده را می‌رساند. پیشتر اشاره کردیم که زیان این روش محاسبه، احساس انزوا و تنهایی و درماندگی است. اکنون می‌پردازیم به میل به قدرت و پدیدار رشک و حسد که آن نیز روش ذکر شده را با محدودیت مواجه می‌کند. بعضی کسان اگر ببینند خودشان در وضعی بهتر از دیگران قرار می‌گیرند، هیچ ناخشنود نخواهند بود که مشاهده کنند همه وضعشان بدتر می‌شود. به نظر ایشان معلوم نیست کوشش برای افزودن مال و ثروت خویش عقلایی‌تر از تلاش به منظور غلبه بر دیگران باشد.

ژیرار نشان داده است^۱ که رشک و رقابت ممکن است به کوچکترین بهانه‌ای پدید بیاید. یکی از جنبه‌های مهم مکانیسم اجتماعی مهارکننده رشک و رقابت، افتراق نقشها و منزلتهای افراد است. مردم‌شناسان اجتماعی یادآور شده‌اند که این افتراق لازم نیست فقط بین سطوحهای بالاتر و پایینتر پیش بیاید، بلکه ممکن است میان اشخاص هم‌رتبه نیز روی بدهد. جوامع سنتی برای هرکسی حقوق و تکالیف و مسؤولیتها و قیدهای خاصی معین می‌کنند و بدین وسیله کمتر مناسبتی برای رویارویی و منازعه باقی می‌گذارند. بعکس، جوامع لیبرال و تساوی طلب، اساس را از جهت نظری بر این قرار می‌دهند که همه می‌توانند آرزوها و بلندپروازیهای یکسان داشته باشند و از این طریق عرصه را برای رقابت بر سر کسب افتخار و لذت و شغل و کالاها و خدمات باز می‌گذارند. آزادی رقابت موجب تقویت عزم و اراده به پیشی گرفتن از دیگران می‌شود. هر چیزی که مطلوب یک نفر است - مانند

1. R. Girard, *Mensonge romantique et verité romanesque*, Grasset, 1961.

مدارج علمی و فنی و اتومیل و همبستران زیبا و افتخار و خلاصه هر چیز اسباب امتیاز - مطلوب دیگران نیز واقع می‌شود. مردم تنها به چیزی اهمیت می‌دهند که دنیایی که به آن تعلق دارند و در ارزیابیهای آن شریکند، برای آن ارزش قائل باشد. هر چه مطلوب واقع شود، بالقوه هدف رقابت است و، به محض ظهور رقابت، کمیاب می‌شود. به این جهت است که اقتصاد بازار آزاد در عین تولید ثروت، کمبود نیز بوجود می‌آورد.^۱ در همان حال که سخن از برابری و آزادی و برادری در میان است، معارضة و بغض نیز پا به میدان می‌گذارد. اقتضای برادری این است که برادران با یکدیگر برابر نباشند تا در رشک بردن به یکدیگر آزاد باشند.

ژان پیر دوپویی^۲ ضمن اظهار نظر درباره کتاب ژرار، متذکر شده است که میل به تقلید از دیگران در عصر رمانتیسم به اوج رسید که همه مدعی بودند شخصیتی یگانه و مختص به خود دارند. افراد بورژوازی در آن زمان، تازه امتیازات مربوط به «رژیم سابق» را از میان برداشته بودند و با حرارت هر چه تمامتر می‌کوشیدند امتیازات تازه‌ای جعل کنند و، برای اینکه ثابت کنند هریک شخصیتی بی‌همانند و مستقل دارند، سخت با یکدیگر به رقابت افتاده بودند. ولی تنها کاری که در آن موفق شدند، پیروی از پسند و سلیقه روز بود. افراط در تظاهر به استقلال رأی و فردیت، موجد نوعی حس تهیگی و پوچی شد، و بورژوازی برای گریز از این احساس، به تکاپو افتاد که با تقلید از آنچه بدان رشک می‌برد و در نظرش ستوده بود و با مصرف آنچه میل به مصرف آن داشت، دیگران را به رشک و ستایش برانگیزد. این خودشیفتگی، به تنهایی و سرخوردگی و رشک و حسد انجامید. خودشیفتگان چون نمی‌توانستند همه چیز داشته باشند، خویشان را هیچ می‌دیدند. دیگر نمی‌توانستند جایگاهی مستقر در میان دیگران داشته باشند، و به فرض هم که می‌توانستند، ناچار بودند تظاهر کنند که به آن خرسند نیستند. دوپویی بتأکید می‌گوید که «آنچه ما به آن 'فردگرایی' نام می‌دهیم، دروغی بیش نیست و یکی از ارزشها محسوب نمی‌شود».^۳

در آنچه گذشت، برای ذکر شواهدی از پریشانیها و تناقضهای مولود فردگرایی،

1. F. Hirsh, *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, 1978.

2. P. Dumouchel, J. P. Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Editions du Seuil, 1979.

3. Ibid., p. 128.

تنها به اجمال دربارهٔ مسألهٔ پس کشیدن به درون و رشک و رقابت بحث کردیم. ممکن بود از آثار دیوید ریسمن^۱ و لویی دومون^۲ نیز ذکری به میان آوریم. اما تصویری که ارائه دادیم خود به حد کافی تیره و غم‌انگیز بود و نیازی به اطالۀ کلام نداشت. متنها باید تأکید کرد که توانگر و تنگدست و قدرتمندان دارای مقام مستقر و بزهکارانی که جایگاهشان تنها با رجوع به درماندگی و عجزشان تعیین می‌شود، در ایجاد پریشانی اجتماعی سهم یکسان ندارند.

۶.۲. شرط ایجاد نظم لیبرال

غرض ما دفاع از جوامع سنتی یا «رژیم سابق» یا تاریکاندیشی نیست. اما معتقدیم ممکن است نظمی پایدار ایجاد کرد که افراد آزادمنش در آن به یکدیگر پیوندند و بدون ترک تصویری که مجتمعاً از خویشتن در ذهن دارند و بدون دست شستن از سنتهای اخلاقی خویش، به بررسی و نقد و سنجش آن سنتها پردازند. بدون شک این امکان هست که کسی بدون رها کردن انگیزه‌ها و رسوم اساسی خود، دربارهٔ آنها پرسش کند. برخلاف آنچه ممکن است از بحث ما دستگیر شده باشد، نظم اجتماعی و اخلاقی برای اینکه پذیرفته شود، لازم نیست مصون از هرگونه سؤال و تردید باشد.

فیلسوفان به این جهت می‌گویند آزادی ضرورتاً وابسته به وضع است که معتقدند آزادی نه تنها قائم به وسایل و امکانات موجود در هر زمان، بلکه همچنین مشروط به انگیزه‌ها و ارزشهاست. آزادی هیچ حق ویژه‌ای ندارد که به موجب آن حاکم بر ارزشها باشد. آزادی، ارزشها را نیز همراه با فرهنگ جامعه به ارث می‌برد یا در محیطی خاص به کشف آنها کامیاب می‌شد. ولی ممکن است خواسته و دانسته ارزشها را به خود اختصاص دهد و در راه مقاصد خود بکار ببرد^۳. به همین وجه، افراد جامعه ممکن است بر پایهٔ رسوم و عادات و نیازها و خواستها و امیدهایی که از پیش در آنها سهیم بوده‌اند، به طور ارادی بر سر میزانهای رفتار و خیر مشترک خود

1. David Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1959.

2. Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977.

۳. آزادی حتی هنگامی که صرفاً از فرصتها و وسایل موجود بهره می‌جوید، ممکن است انگیزه‌ها و ارزشها را به خود اختصاص دهد و در راه مقاصد خود بکار ببرد، ولو فرصتها و وسایل مذکور شامل انگیزه‌ها و ارزشهایی باشند که آزادی در آنها شریک نیست.

به توافق برسند. برای نیل به مقصود، باید پس از نقد و سنجش، به رهبری سیاسی معینی اعتماد کنند که زمینه‌های درخور توافق را به آنان پیشنهاد کند. هیچ جامعه‌ای آنچه را سبب تداوم پیوستگی و انسجام آن می‌شود از خود اختراع نمی‌کند؛ اما می‌تواند آنچه را نخست سبب اتفاق آن می‌شود خود برگزیند، البته مشروط بر آنکه از مراحل لازمی که به آنها اشاره شد، گذر کرده باشد.

۷.۲. نبود غیر مشترک

امروزه در این بی‌رسمی، خشونت پیش‌بینی‌ناپذیر و بلهوسانه‌ای که پیشتر ذکر آن گذشت، نشانهٔ مشکلی عمومی‌تر است و آن، دشواری سازش به‌منظور زندگی کردن با هم است، به‌نحوی که افراد یکدیگر را به حساب بگیرند. این گفته آنچنان پیش‌پاافتاده می‌نماید که نیازمند شرح بیشتر است.

فردگرایی لیبرال به‌قسمی که بویژه در ایالات متحد امریکا رونق دارد، دموکراسی را مبتنی بر رقابت بین گروه‌های فشار می‌بیند. وقتی چنین گروه‌ها از یکی از احزاب ملی یا فلان ایده‌نولوژی سیاسی پشتیبانی می‌کنند، هدفشان پیشبرد مقاصد خودشان است، نه کمک به آن حزب یا ایده‌نولوژی. حتی انجمنهایی که برای دفاع از حقوق مدنی شهروندان تشکیل شده‌اند، عملاً به‌صورت گروه‌های فشار رفتار می‌کنند. هریک از اصل و آرمان خویش دفاع می‌کند و دیگران را نادیده می‌گیرد، مگر آنکه چند گروه برای رأی دادن به‌لوايح مورد نظر یکدیگر، با هم توافق کنند و بدین وسیله بر سر بعضی مسائل جداگانه، به‌طور تاکتیکی، متحد شوند.

در ایالات متحد امریکا، و به‌نحو روزافزون همچنین در کانادا، گروه‌ها یا افرادی که به‌منظور تأمین رفتار منصفانه به‌دادگاه‌ها مراجعه می‌کنند، در واقع می‌خواهند بعضی حقوق فردی به‌رسمیت شناخته شود که، به‌نظر ایشان، دارای جنبهٔ مطلق است. اینگونه گروه‌ها یا افراد مشغول مبارزه در راه اصلاحات اجتماعی گسترده نیستند؛ در پی یافتن راه‌های قابل قبول سازش در مورد فلان برنامهٔ دولت نیستند؛ پیچیدگی مسائل اجتماعی را به حساب نمی‌آورند. حوزهٔ مشاهداتشان طوری است که نمی‌توانند دورتر را ببینند. به‌قوة قضائیه اعتماد دارند ولی به‌قوای مجریه و مقننه، به‌رغم انتخابی بودن آنها، بی‌اعتمادند. ادعا می‌کنند که باید در اعمال قدرت شریک باشند اما تصورشان از مصالح عامه بسیار محدود است. بعضی از

پژوهندگان گفته‌اند که نوعی سیاست فرقه‌ای در حال ظهور است^۱، و برخی معتقدند که مردم به‌انبوهی از اقلیتها تقسیم شده‌اند.^۲

در همان حال، انواع فرقه‌گراییها و بنیادگراییهای مذهبی، چه در جوامع لیبرال و چه در سایر جوامع، پدید آمده است که روز بروز به‌اهمیتشان افزوده می‌شود. گویی مردم دیگر به‌بحث درباره ارزشها معتقد نیستند؛ گویی بر این گمانند که کافی است کسی برای معتقد کردن خودش و دیگران، صرفاً به‌بعضی امور ابراز اعتقاد کند؛ گویی صرف اعلام ایمان به‌چیزی، برای اثبات صحت و اعتبار آن و دگرگون ساختن جهان کافی است. خشونت جوانان محرومیت کشیده‌ای که دسته‌دسته در شهرها بلوا و غوغا راه می‌اندازند، البته عارضه‌ای هراس‌انگیز است. اما از سایر عوارض خطرناک - از این قسم تکیه بر ایمان محض و نادیده گرفتن عقل و استدلال، از این بی‌اعتبار کردن سیاست و تکالیف دموکراتیک، از این پافشاری یکجانبه بر حقوق و منافع فرد - هراس‌انگیزتر نیست. به‌سبب همین قسم ابراز خواست و اراده بی‌معنا و تهی از محتواست که هیچ قدمی در راه تغییر جامعه برداشته نمی‌شود، و در بعضی موارد مردم حتی عقب می‌نشینند و قدرت عمل سیاسی را از خویش می‌گیرند و بعد می‌خواهند به‌بهانه اینکه این عمل اخلاقاً درست است آن را توجیه کنند. اینگونه ابراز خواست فردی، بالقوه منشأ بسیاری خشونت‌هاست؛ نفی کثرت‌گرایی یکی از ویژگیهای فاشیسم است؛^۳ به‌معنای خودداری از نگاه کردن به جهان به‌نحوی است که دیگران به آن می‌نگرند؛ جهانی که می‌بیند جهانی ساختگی و افسانه‌ای است زیرا جهانی زائیده یک ذهن بتهایی است.

۳. نتیجه

اگر بخواهیم اصل کثرت‌گرایی را بپذیریم و در قبال آن و در قبال بی‌رسمی ملازم با آن

1. M. Douglas and A. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, University of California Press, 1982, pp. 184-5.

2. C. Cairns, «Constitutional Minoritarianism,» in R. Watts and D. Brown (eds.), *Canada: The State of Confederation-1990*, Queen's University, Canada, pp. 71-96.

3. Sternhell, op.cit.; J. Pesticau, «Le facsimile ne serait-il ni à gauche ni à droite? A propos d'un livre de Sternhell,» *Dialogue*, Vol. 25, No. 2, pp. 167-178.

قبول مسئولیت کنیم، باید کاری کنیم که در مردم حس بر خور داری از هدفهای مشترک و پذیرفتن تعهد نسبت به یکدیگر از نو پدید بیاید. این امر به نوبه خود مستلزم اتخاذ روشی مبتنی بر نسبیگرایی است. هیچ راهی نیست که بتوانیم بدون آنکه قربانی فاشیسم شویم، به معصومیت گذشته بازگردیم و یقینهای مشترک را از نو بیافرینیم و جبهه مشترکی برای تعیین سرنوشت افراد ایجاد کنیم. راهی را که باید از آن بپرهیزیم، فاشیستها و متعصبان به ما نشان داده‌اند. برای اینکه کسی به مسأله انزوای افراد در جامعه و شکاکیت و سرخوردگی اخلاقی بپردازد، لازم نیست احمق و خبیث باشد.^۱

زیاده‌روی ایده‌نولوژیهای تساوی طلبانه موجب رویاهای محال و رشک و ناکامی می‌شود. باید با این زیاده‌رویها مخالفت کرد. تفاوت‌های میان افراد بشر را باید پذیرفت.^۲ مردم از لحاظ استعداد یکسان نیستند، ولی می‌توانند یکدیگر را همان‌طور که هستند محترم بشمارند و یاری دهند؛ می‌توانند تصدیق کنند که همه دارای حقوق برابرند و سیاست‌هایی بوجود آورند که بهترین وضع را برای همگان ایجاد کند.

و اما در مورد وصله‌های ناجور جامعه، یعنی کسانی که احساس طردشدگی می‌کنند و بنا را بر غوغا و بلوا می‌گذارند، باید به جای تشدید آن احساس در آنان، امکانات آموزشی و کنجی در جامعه در اختیارشان گذاشت. بسا که این روش اقتصادی‌تر از زیستن در ترس و وحشت از آنان و زندانی کردنشان از آب درآید. همچنین باید کاری کرد که به دلایل منطقی و عقلی جایی برای خود در جامعه پیدا کنند. باید راهی عملی پیش پایشان گذاشت که از وضع فعلی بیرون بیایند.

1. Pestieau, *L'espoir incertain*, pp. 26-29.

2. I. Illich, *Gender*, Pantheon Books, 1982.

در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی چه گذشت؟*

دنیا می‌داند که در ۱۹۸۹ کمونیسم در اروپای شرقی فرو ریخت و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی گام در راهی نهاد که ممکن است به معنای پایان کار سوسیالیسم باشد و حتی تمامیت ارضی آن کشور را به خطر بیندازد. اما دانستن این موضوع مساوی با آگاهی به علت‌های آن واقع نیست. به همین وجه، گرچه آثار استراتژیک انحلال پیمان ورشو و شورای کمک‌های اقتصادی متقابل روشن است، همه نتایج رویدادهای انقلابی مذکور به آن وضوح نیست.

نگریستن به «انقلاب ۱۹۸۹» از بسیاری جهات و زاویه‌ها امکان‌پذیر است. در این مورد نیز مانند دیگر رویدادهای بزرگ انقلابی - از قبیل انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه و انقلاب‌های ۱۸۴۸ اروپا و انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و انقلاب ۱۹۴۹ چین - از راه تحلیلهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی تنها تا حدودی می‌توان به آنچه روی داده بینش حاصل کرد. همه چیز به هم گره خورده است ولی هیچ تحلیلی بتنهایی نمی‌تواند جمیع جنبه‌های اینگونه رویدادهای عظیم و بنیادبرانداز را دربر بگیرد. هنوز پس از دویست سال، مباحثه و مناظره بر سر انقلاب کبیر فرانسه ادامه دارد و امکان تعبیر و تفسیرهای تازه متفی نیست. گرچه امروز پس از دو قرن، مناقشات سیاسی زاییده آن انقلاب تا حدی از حرارت افتاده است، اما نباید

* Daniel Chirot, «What Happened in Eastern Europe in 1989?» *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left: The Revolutions of 1989*, ed. Daniel Chirot (Seattle & London: University of Washington Press, 1989), pp. 3-32.

[پانوشتهای مفصل و مآخذ کثیر این مقاله به منظور صرفه جویی در حجم کتاب حذف شد. خوانندگان متخصص و علاقه‌مند ممکن است به اصل نوشته با مشخصات بالا مراجعه کنند. (مترجم)]

فراموش کرد که بیش از یکصد و پنجاه سال داغ‌ترین مسأله در قلب صحنه سیاسی اروپا و جهان بود.

از این رو، اگر رویدادهای ۱۹۸۹ دهها سال در آینده همچنان اساس بحثهای سیاسی و علمی شورانگیز باقی بماند، نباید در شگفت شویم. از این گذشته، باید افزود که مهمترین میدان مشاهده را دوره‌های انقلابی در اختیار علاقه‌مندان به مبحث دگرگونی اجتماعی می‌گذارند. بدیهی است کسی نمی‌تواند به تجربه‌های آزمایشگاهی مهار شده و متناسب با نیازهای پژوهشی خویش در این زمینه دست بزند. اما هر انقلابی در حقیقت به مثابه آزمایش اجتماعی پهناوری است که گرچه متناسب با هدفهای تحقیقی طراحی نشده است و مسلماً مهار آن به دست کسی نیست، در عین حال نزدیکترین چیز به آزمایشهای علمی عمده‌ای است که به درک و فهم ما از جهان مادی و فیزیکی شکل داده‌اند. هیچ نوع رویداد تاریخی بخوبی انقلابهای بزرگ دریچه‌ای پیش چشم ما نمی‌گشاید که با نگرستن از آن به چگونگی عملکرد جوامع در درازمدت پی ببریم. رویدادهای ۱۹۸۹ اروپای شرقی نظم سیاسی بین‌المللی را در قالبی دیگر ریخته‌اند و، بنابراین، توجه و علاقه فوری و شدید ما را جلب می‌کنند؛ اما گذشته از این، فرصتی بماند و ناگهانی در اختیار ما گذاشته‌اند که ببینیم حتی نظامهای اجتماعی بظاهر ثابت و پایدار چگونه شکست می‌خورند و فرومی‌ریزند.

علتهای اساسی

۱. مشکلات اقتصادی

واضحترین ولی بیقین نه یگانه دلیل فرو ریختن کمونیسم در اروپای شرقی ماهیت اقتصادی داشته است. نمی‌گوییم که این نظامها به معنای مطلق شکست خوردند. هیچ کشور اروپای شرقی، حتی رومانی، مانند اتیوپی یا برمه نبود که در جنگال گرسنگی دست و پا بزند و به شرایط اقتصادی بدوی و وضع بخور و نمیر رجعت کرده باشد. شاید اقتصاد چند کشور، بخصوص رومانی و تا حد کمتری لهستان، در آن جهت سیر می‌کرد، اما هنوز می‌بایست راهی دراز بپیماید تا به آن حد نزول کند. اقتصاد برخی کشورهای دیگر، مانند مجارستان و از آن بیشتر چکوسلواکی و آلمان

شرقی، شکست خورده بود، ولی فقط در صورتی که با معیار اقتصاد پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری سنجیده می‌شد. اینگونه کشورها در مقیاس جهانی اقتصادهایی توسعه‌یافته داشتند و به هیچ وجه فقیر نبودند. اتحاد شوروی نیز با وجود موارد فقر عمیق ناحیه‌ای و سطح زندگی بمراتب پایینتر از آنچه از ارقام تولید سرانه آن برمی‌آمد، هنوز در اقتصاد و تکنولوژی قدرتی جهانی بود.

بسیاری از اقتصاددانان برجسته کشورهای مورد بحث، بویژه در لهستان و مجارستان، معایب و کمبودهای اقتصادهای سوسیالیستی را تشریح کرده‌اند و، بنابراین، نیازی به ذکر جزئیات در اینجا نیست.

مشکل اصلی در حقیقت این بود که تصمیمهای مربوط به سرمایه‌گذاری و تولید عمدتاً، ولی نه کلاً، به جای اینکه بر اساس فشار بازار داخلی یا بین‌المللی گرفته شود، بر پایه اراده سیاسی اخذ می‌شد. برای غلبه بر نیروی بازار داخلی — که مآلاً به معنای خواستها و تصمیمهای مصرف کنندگان و تولیدکنندگان بود — مقدار و بهای کالاها و خدمات به وسیله دستورهای اداری تعیین می‌شد. همچنین به منظور حذف نیروی بازارهای خارجی که امکان داشت در هدایت اقتصاد داخلی خلل ایجاد کند، بازرگانی خارجی با کشورهای پیشرفته جهان سرمایه‌داری محدود و بشدت مهار می‌شد، و این کار از طریق صدور دستورهای خودسرانه و حفظ پولهای غیر قابل تبدیل به ارزهای خارجی صورت می‌گرفت. در نتیجه، نیروی بازار محدود و مهار شد، اما یکی از آثار جنبی اجتناب‌ناپذیری که بوجود آمد این بود که در چنین شرایطی امکان سنجش اینکه کدام مؤسسه سودآورتر و کدام شیوه تولید کارآمدتر است، از میان رفت، چرا که دیگر قیمت واقعی وجود نداشت.

بی‌کفایتی و ناکارآمدی اقتصادهای سوسیالیستی اندک‌اندک آشکار شد، اما به سبب پیوستگی نزدیک مدیران با دستگاه سیاسی حزبهای حاکم، بهسازی و اصلاح امکان‌پذیر نبود. مدیران، صرف‌نظر از کارآمدی مؤسسات تحت مدیریت خود، می‌توانستند با اعمال نفوذ، باز هم سرمایه‌های بیشتری را به سوی خویش جلب کنند. معیار موفقیت هر مدیر این بود که بیشتر تولید کند و تا حد امکان کارگران بیشتری را به کار بگمارد و از راههای سیاسی کاری کند که در مؤسسه او بیشتر سرمایه‌گذاری شود، نه اینکه با کارآمدی افزونتر کالاهای باب بازار بیرون بدهد. این مدیران حتی با تصور سود به عنوان یکی از ملاکهای کارآمدی بیگانه بودند.

نتیجه قهری اینگونه نظامها ایجاد کمبود در زمینه کالاهای مطلوب بود. یکی از دلایل این امر، عدم کارآمدی در تولید بود که سبب می شد مقدار کالاهای مصرفی در کشورهایی که آنقدر از لحاظ گسترش صنعت جلو رفته بودند، پیوسته از آنچه انتظار می رفت کمتر باشد. دلیل دیگر، معیارهای ناپخته سنجش موفقیت بر حسب مقدار تولید بود که خدمات اساسی و لوازم یدکی را دست کم می گرفت و با کمبودهایی که در زمینه کالاها و خدمات تولیدی پراهمیت ایجاد می کرد، به خود جریان تولید آسیب می رسانید.

البته اصلاح و بهسازی در برخی زمینه ها، بویژه کشاورزی و پاره ای از خدمات، امکان پذیر شد (مهمترین موارد موفقیت یکی الغای نظام زراعت اشتراکی پس از ۱۹۷۶ در چین بود، و دیگری خصوصی کردن بعضی از خدمات و تولیدات کوچک کشاورزی در مجارستان). اما در صنایع، قدرت حزب کمونیست و مدیران وابسته به آن به حدی بود که هرگز هیچ گونه تغییر واقعی عملی نشد. از این گذشته، تعهد صمیمانه نظام به حفظ اشتغال کامل و جلوگیری از افزایش بهای نازل مواد غذایی نیز مزید بر علت شد و بیشتر به کارآمدی لطمه زد.

اگر شالوده کمونیستی نبود، هیچ یک از این امور کوچکترین معنایی نمی داشت. بعضی از منتقدان اقتصاد کمونیستی گفته اند که آن نظام اصولاً برخلاف عقل بود. البته اگر صرفاً از نظر اقتصادی بنگریم، این سخن ممکن است درست باشد، ولی توضیح نمی دهد که چنین نظامی چگونه اینهمه عمر کرد. راز قضیه این بود که عمل اقتصادی را مآلاً و در وهله اول اراده سیاسی موجب می شد، و این اراده بر جهان بینی منسجمی که لنین و استالین و سایر سران بلشویک بوجود آورده و پرورانده بودند استوار بود و سپس به دیگر رهبران کمونیستی سرایت کرد و سرانجام بر حدود دو سوم جمعیت جهان تحمیل شد.

لنین در ۱۸۷۰ به دنیا آمد و استالین در ۱۸۷۸ یا ۱۸۷۹. هر دو تا بیست و چند سالگی موجودات سیاسی پخته ای شده بودند، یعنی در دورانی که پیشرفته ترین نواحی دنیا قلب اروپای غربی و ایالات متحد آمریکا و ناحیه رور بود و معجزات تکنولوژی مدرن، تازه در ایالت های باختر میانه آمریکا، از پیتزبرگ و بافالو تا شیکاگو، آغاز به ظهور کرده بود. اتفاقی نیست که همین مناطق و نظایر آنها (از جمله

مراکز عمده صنایع فولاد و کشتی سازی در بریتانیا، یا مراکز ذغال سنگ و فولاد در شمال فرانسه و بلژیک) یکصد سال بعد ناحیه صنایع زنگبرده و عقب افتاده و اتحادیه های کارگری غول آسا و مدیران بی ابتکار و محافظه کار و اداری مسلک شد. همچنین در همین مناطق بود که آلودگی صنعتی بیش از هر جا به محیط زیست آسیب می رسانید، و فشارهای سیاسی بالاترین مقاومتها را در برابر بازرگانی آزاد و بازارهای خارجی در کشورهای صنعتی پیشرفته نشان می داد. اما در ۱۹۰۰، این نواحی هنوز جایگاه پیشرفت و ترقی بود و، از نظر مردان بلندپرواز اهل کشوری بالنسبه عقب مانده مثل روسیه، مدلی ماندگار و درخور تقلید بشمار می رفت.

لنین و استالین و سایر روشنفکران و رهبران بلشویک، مانند تروتسکی و کامنف و زینوویف و بوخارین و بسیاری دیگر، معتقد بودند که آنچه باید مالا از آن تقلید کنند همین است، و احساس می کردند که با برنامه ریزی سوسیالیستی زودتر و بهتر به مقصود خواهند رسید تا با تکیه بر نیروهای بیرحم و بی ثبات بازار. با وجود ناکارآمدی هایی که در ذات سوسیالیسم سرشته شده، این مردان شگفت انگیز آینده نگر - بخصوص استالین - سرانجام موفق شدند. تراژدی کمونیسم در دست موفقیتی بود که بدست آورد، نه در شکستی که خورد. استالین چارچوبی از نهادها بوجود آورد که، به رغم همه دلایل منطقی، عاقبت اتحاد شوروی را بزور به کامیابی رسانید. هنگامی که دهه ۱۹۷۰ فرارسید، اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی صاحب پیشرفته ترین اقتصاد متعلق به اواخر قرن نوزدهم و بزرگترین و بهترین و انعطاف ناپذیرترین صنایع زنگبرده جهان شده بود. مثل این بود که اندرو کارنگی^۱ زمام امور امریکا را بدست گرفته باشد و بزور آنرا به صورت نسخه بدل شرکت فولادسازی یو. اس. استیل^۲، متتها بمراتب بزرگتر، درآورده باشد، و مدیرانی که در اوایل قرن بیستم آن شرکت را می گرداندند هنوز امریکا را در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ اداره کنند!

۱. Andrew Carnegie (۱۸۳۵-۱۹۱۹). یکی از بزرگترین صاحبان صنایع فولاد امریکا. (مترجم)
 ۲. U. S. Steel. یکی از بزرگترین شرکتهای فولاد امریکا که کارنگی در ۱۹۰۱ آنرا ضمیمه صنایع خود کرد. (مترجم)

برای درک اینکه چنین وضعی چقدر مضحک و بی منطق است، لازم است به عقب برگردیم و نگاهی تاریخی به سیر تحولی سرمایه داری بیفکنیم. تا امروز پنج عصر صنعتی وجود داشته است که در هریک از آنها غلبه با مجموعه کوچکی از صنایع «دارای تکنولوژی بالا» در یکی از پیشرفته ترین بخشهای جهان بوده است. ویژگی هریک از این عصرهای پنجگانه، رشد و نوآوری سریع و خارق العاده در بخشهای اصلی و، در پی آن، رشد کندتر و سرانجام رکود نسبی و سرریز تولید و رقابت روزافزون و کاهش سود و بحران در همان بخشها بوده است. کارل مارکس دقیقاً بر اساس مشاهده ظهور و سقوط نخستین عصر صنعتی نتیجه گرفت که سرمایه داری عاقبت فرو خواهد ریخت. اما هربار تکنولوژیهای جدید پدید آمده اند و بر همه پیش بینیهای گذشته درباره کاهش تدریجی و اجتناب ناپذیر سود و دو قطبی شدن جوامع سرمایه داری به صورت عده انگشت شماری مالک ثروتمند و توده عظیمی تولیدکننده فقیر، قلم بطلان کشیده اند.

این پنج عصر صنعتی و تاریخهای تقریبی آغاز و پایان آنها بدین شرح بوده اند:
 (۱) عصر نخ و نساجی که غلبه در آن با بریتانیا بود و از حدود دهه ۱۷۸۰ تا دهه ۱۸۳۰ به درازا کشید؛

(۲) عصر آهن و راه آهن که باز چیرگی در آن با بریتانیا بود و از دهه ۱۸۴۰ تا اوایل دهه ۱۸۷۰ طول کشید؛

(۳) عصر فولاد و شیمی آلی که همچنین شاهد پیدایش و گسترش صنایعی بر پایه تولید و کاربرد ماشین آلات برقی بود و از دهه ۱۸۷۰ آغاز شد و تا جنگ جهانی اول که اقتصاد امریکا و آلمان به تفوق رسید، ادامه داشت؛

(۴) عصر اتومبیل و پتروشیمی، از دهه ۱۹۱۰ تا دهه ۱۹۷۰، که اقتصاد امریکا در آن به سیطره بلامنازع دست یافت؛ و

(۵) عصر الکترونیک و انفورماتیک و بیوتکنولوژی که از دهه ۱۹۷۰ آغاز شده است و یقیناً مدتها تا نیمه اول قرن بیست و یکم نیز ادامه خواهد داشت.

هنوز روشن نیست که در این عصر آخر دقیقاً چیرگی با اقتصاد کدام کشور خواهد بود؛ ولی مسلم اینکه ژاپن و مردم اروپای غربی بسیاری مراحل را برای گرفتن جای امریکا پشت سر گذاشته اند.

گذر از هر عصر به عصر بعد همواره دشوار بوده است. سبب بسیاری از رکودها و کسادها و آشوبهای سیاسی را از دهه ۱۸۲۰ تا دهه ۱۸۴۰ و در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ و ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ می‌توان در معضلات ناشی از گذر از یک عصر به عصر دیگر جستجو کرد. جنگ جهانی اول - یا به سخن دقیقتر، مسابقه دیوانه‌وار تسخیر مستعمرات در اواخر قرن نوزدهم و مسابقه تسلیحاتی در اروپا، بویژه در زمینه نیروی دریایی میان آلمان و بریتانیا - بدون شک حاصل تغییر موازنه اقتصادی در اروپا بود. جنگ جهانی دوم از این سرچشمه گرفت که نتیجه جنگ جهانی اول خشنودکننده نبود و در دهه ۱۹۳۰ آن رکود اقتصادی بزرگ پیش آمد. بنابراین، ضربه‌های محصول آخرین گذر به عصر پنجم تاکنون در مقایسه با چنین پیشینه‌ها بنسبت ملایم بوده است. در گذشته، هر بار به سبب مشکلات ناشی از گذر به عصر بعد، بسیاری پیش‌بینیها درباره سقوط قریب‌الوقوع سرمایه‌داری صورت می‌گرفت که در آن هنگام معقول به نظر می‌رسید. اکنون این تاریخچه مختصر اقتصادی باید با رویدادهای سال ۱۹۸۹ ارتباط داده شود.

مدل شوروی - یعنی مدل لنینیستی - استالینیستی - بر خصوصیات سومین عصر صنعتی پی‌ریزی شده بود، یعنی عصری که در آن، نوید ایجاد کارخانه‌های عظیم و دودزای شیمیایی و ذوب آهن و برق و کوچ دسته‌جمعی روستاییان به شهرهای نوپدید صنعتی چشم‌سران بلشویک را خبره کرده بود و هوش از سرشان می‌ربود. حزب کمونیست اتحاد شوروی بزودی پی برد که ساختن چنین جهانی، بویژه با توجه به خودداری سرسختانه روستاییان و کارگران از تحمل سختیهای موجود به امید مدینه فاضله صنعتی آینده، کار آسانی نیست. اما استالین حزب کمونیست را متقاعد کرد که چنین رؤیایی بقدری صحیح است که به پرداختن هر بهایی در ازای رسیدن به آن می‌ارزد. بهای لازم پرداخته شد و آن رؤیا - یا مدل - به حقیقت پیوست.

همین مدل بعدها به اروپای شرقی نیز تحمیل شد. البته عامه مردم اروپای شرقی به ضرب و زور به گردن نهادن به این مدل وادار شدند، اما باید افزود که کمونیستهای محلی که بسیاری از آنان تنها یک نسل از استالین کوچکتر بودند، به طیب خاطر آن را پذیرفتند. اهالی کشورهای عقب‌مانده بخصوص در رؤیای

استالین شریک بودند. در رومانی، چائوشسکو تا واپسین روز زمامداری دست از آن برنداشت، و تعبیری که از آن می‌کرد بر تجربه‌های جوانی او در دههٔ ۱۹۳۰ استوار بود که کشورش نتوانسته بود به‌نحو خرسندکننده و یکدست کاملاً به‌صنعت گستری کامیاب شود. معمولاً به‌سبب اینکه چین کشوری عمدتاً کشاورزی بوده، درک نمی‌کنیم که مائو نیز همین رؤیا را در سر می‌پرورانده است. امروز آخرین کسی که هنوز به این الگو عمل می‌کند، متحد چائوشسکو از لحاظ ایده‌نولوژی، کیم ایل سونگ است.

در اتحاد شوروی و نواحی عقب‌ماندهٔ اروپای شرقی و مناطقی در چین (بویژه در کرانهٔ اقیانوس و منچوری) که از پیش تا حدی صنعتی شده بودند و در کرهٔ شمالی، مدل مورد بحث مفید واقع شد زیرا اولاً عدهٔ کثیری روستایی وجود داشتند که می‌شد آنان را جذب نیروی کار کرد، ثانیاً این نوع اقتصاد مستلزم تمرکز عظیم سرمایه در مؤسسات غول‌آسا و متمرکز بود، ثالثاً تکنولوژی لازم برای اینگونه کارها از پیش آماده بود، و رابعاً اهمیت کالاهای تولیدی در این مرحله به کالاهای مصرفی می‌چربید. (همچنین باید به‌خاطر داشت که صنعت گستری در همهٔ این نواحی پیش از کمونیسم آغاز شده بود، خواه به‌دلیل ابتکار افراد محلی همچون در روسیه و بیشتر اروپای شرقی، و خواه به‌سبب سرمایه‌گذاری ژاپنیا در مستعمرات آن کشور مانند کرهٔ شمالی و منچوری).

باید اینجا به‌اجمال یادآور شوم که مدل ذکر شده بخصوص برای اقتصادهای بسیار عقب‌ماندهٔ فاقد هرگونه شالودهٔ صنعتی، فاجعه‌زاست، و صرف‌نظر از هر نتیجهٔ مطلوبی که در آسیای شرقی و اروپا داده باشد، وقتی در افریقا یا هندوچین آزموده شده، چیزی جز مصیبت به‌بار نیاورده است.

مدل استالینیستی ممکن است در ایجاد «سومین عصر» اقتصاد صنعتی موفقیت‌هایی پدید آورده باشد، ولی هرگز با چهارمین عصر صنعتی — یعنی عصر تولید اتومبیل و کالاهای مصرفی برقی و رشد خدمات مصرف‌تر و خشک کردن بخش بزرگی از جمعیت — سازگار نبوده است. اینکه هنوز مردم حتی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مدل شوروی را دست می‌انداختند و مسخره می‌کردند، به‌دلیل همین کمبود شدید اینگونه تجملات و خدمات بود. در مقابل، شورویها و مؤنان

به مدل استالینیستی-لنینیستی پاسخ می دادند: بسیار خوب، ما قبول داریم که به میل مصرف کنندگان لوس و نثر رفتار نکرده ایم، ولی در عوض شالوده ای برای قدرت صنعتی و نظامی ریخته ایم و کارخانه های برق و ذوب آهن آنچنان عظیمی ساخته ایم که برای ایجاد اقتصادی به نیرومندی اقتصاد امریکا کافی است.

ولی، افسوس! برای مدل شوروی، رسیدن به پنجمین عصر حتی از عصر چهارم هم دشوارتر از آب درآمد. مؤسسات کوچک، دگرگونیهای بسیار سریع، توجه مفرط به نیازهای مصرف کننده، تکیه بر تفکر آفریننده و نوآوری: اینها درست همان چیزهایی بود که در مدل استالینیستی وجود نداشت. البته در بسیاری از صنایع زنگزده امریکا و اروپای غربی - مانند صنایع اتومبیل سازی و شیمیایی و فولاد- نیز وجود نداشت. چنین بخشهایی از صنعت در همان حال که در آخرین سنجر با رقیبان خارجی و دگرگونیهای تکنولوژیک می جنگیدند، بناچار می کوشیدند با شرایط سازگار شوند چون فشار بازار به پایه ای رسیده بود که ایستادگی در برابر آن امکان نداشت. قدرت سیاسی این بخشها بسیار زیاد بود، ولی در جوامع سرمایه داری به حدی نمی رسید که بر بازار جهانی چیره شود. در مورد شوروی، اینگونه صنایع چون در پناه حزب بودند و بنیاد هر چیزی تلقی می شدند که کمونیسم بوجود آورده بود، دست کم تا بیست سال بعد قادر به ایستادگی شدند. حاصل سالهای حکومت برژنف دقیقاً همین بود که با عزم جزم و به هر وسیله ممکن از رها کردن این مدل متعلق به قرن نوزدهم که کمونیستها با آنهمه کار و زحمت به تقلید از آن پرداخته بودند، جلوگیری کند. بنابراین، عقب ماندگی نسبی صنایع مورد بحث که قبلاً فقط اسباب خنده و تفریح بود، در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به مرحله ای خطرناک رسید. ناگهان شورویها و اروپاییهای شرقی (از جمله چکها و مردم آلمان شرقی) در دهه ۱۹۸۰ خویشتن را صاحب توده ای از پیشرفته ترین صنایع آلودگی زا و پرضایعه و انرژی طلب و انعطاف ناپذیر متعلق به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دیدند که مجتمع صنعتی زنگزده ای بیش نبود.

ولی تصویر کلی حتی از این هم بدتر بود. مسأله تنها به حفظ مدلی کهنه و عقب مانده و انعطاف ناپذیر و مانع پیشرفت کافی ختم نمی شد. سایر عیبه و نقصهای سوسیالیسم نیز به آن افزوده می شد. تلاش برای سد کردن راه بازار جهانی

و بی اطلاع ماندن از آنچه در جهان موفقتر سرمایه‌داری می‌گذشت، بتدریج توانفرساتر می‌شد و همچنین کم‌کم خطر بیشتری ایجاد می‌کرد زیرا به‌زرفای عقب‌ماندگی می‌افزود. از اینها گذشته، آنچه در نخستین مراحل کمونیسم، هنگام نشاط و آرمانخواهی سران کمونیست و شوق به‌ساختن جهانی بهتر، امکان‌پذیر بود، دیگر در مرحله آگاهی روزافزون به‌شکست مدل کمونیستی و بدبینی و ناباوری متزاید، کارگر نمی‌افتاد.

در سالهای حکومت برژنف، رهبران شوروی و اروپای شرقی به مشکلات روزافزون خویش آگاهی یافتند و بیشتر اوقاتشان صرف جستن چاره‌هایی می‌شد که به‌مرحال عناصر کلیدی حکومت حزبی و قدرت شوروی و نفوذ و مزایای طبقه حاکمه جدید نیز در آنها ملحوظ شود. شورویها به‌رژیمهای وابسته به‌خود در اروپای شرقی دستور دادند که مشکلات خویش را با ورود به بازارهای غربی حل کنند. هدف تنش‌زدایی با غرب در واقع همین بود و چین نیز بعد از ۱۹۷۸ پیرو همین راه شد، یعنی وام گرفتن و خرید تکنولوژی پیشرفته و سپس فروش به‌غرب به‌منظور بازپرداخت وامها. اما چنانکه می‌دانیم، این سیاست کارگر نشد. نظامهای استالینیستی بیش از حد خشک و جامد شده بودند. مدیران در برابر تغییرات واقعی ایستادگی می‌کردند و در عوض می‌کوشیدند از طریق اعمال نفوذ سیاسی، باز هم سرمایه‌های بیشتری را به‌طرف مؤسسات کهنه و شیوه‌های تولیدی برافتاده خویش جلب کنند. همچنین در برخی موارد، بویژه در لهستان و مجارستان، از وامهای خارجی به‌منظور خرید کالاهای مصرفی و خرسند کردن مردم، و برای جلوگیری از زوال بیشتر مشروعیت رژیمهایی استفاده شد که نیرو و نشاط جوانی را از دست داده بودند و صرفاً آلت دست نیرویی اشغالگر و عقب‌مانده تلقی می‌شدند. این کار ادامه داشت تا هنگامی که موعد بازپرداخت وامها فرارسید و قیمتها بناچار افزایش داده شد. در جوامعی که تجربه بازار آزاد وجود نداشت، ناگزیر تنها واکنش در برابر افزایش قیمتها، بی‌ثباتی سیاسی بود. چنین واقعه‌ای بخصوص در لهستان روی داد، ولی در مجارستان (و چین) نیز به‌صورت مشکلی بالقوه درآمد زیرا میان طبقه محدودی از سوداگران و سرمایه‌گذاران کوچک و بقیه جمعیت شهری که هنوز به‌اقتصاد سوسیالیستی وابسته بود نابرابریهای اجتماعی روزافزون و بسیار نظرگیر

ایجاد کرد. (عده‌ای از اقتصاددانان، از جمله اقتصاددان معروف مجار، یانوش کورنای^۱، توضیح داده‌اند که چرا در اقتصادهایی که کمبود حکمفرماست، آزاد شدن بخشی از بازار سبب پدید آمدن شبه‌انحصارات و انباشت سریع سود می‌شود و این سود به جیب سوداگران و سرمایه‌گذارانی می‌رود که تقاضای کلانی را که مدتها از بروز آن جلوگیری می‌شده است، برمی‌آورند).

آنچه نخست یک سلسله اصلاحات معقول به نظر می‌رسید، بسرعت واپسین نفس کمونیسم اروپایی از کار درآمد. اصلاحات، جمود و خشکی استالینیزم را از میان نبرد و فقط موجب گسترش بیشتر بدبینی و ناباوری و سرخوردگی شد و فساد را بدتر کرد و دروازه‌های جهان کمونیستی را به‌روی سیل اندیشه‌های غربی سرمایه‌داری و معیارهای مصرف‌گرایانه گشود، از آن مهمتر، مشکلی بزرگ به‌نام بدهیهای خارجی بوجود آورد. در چنین وضعی، یگانه رهبر اروپای شرقی که در انطباق کامل با روش همیشگی خویش عمل کرد چائوشکو بود. ولی نه استالینیزم اصولی رومانی کارگر افتاد، نه اصلاحات نیم‌بند مجارستان، و نه تردید و دودلی و روشهای غیرمنسجم لهستان.

۲. علت‌های سیاسی و اخلاقی دگرگونی

درک مشکلات اقتصادی بدون شک دارای جنبه‌ی اساسی است، اما آنچه براستی کمونیسم را در اروپای شرقی برانداخت دگرگونی جوّ اخلاقی و سیاسی آن سامان بود. بهترین راه برخورد با این مسأله از طریق مفهوم قدیمی مشروعیت است. انقلابها هنگامی روی می‌دهند که نه تنها خواص، بلکه بخش مهمی از عامه مردم — بویژه روشنفکران و همچنین افراد عادی — اعتماد خویش را به اعتبار اخلاقی نظام اجتماعی و سیاسی کشور از دست داده باشند.

بجز در پایان جنگهای مصیبت‌بار، هرگز هیچ کشور صنعتی پیشرفته‌ای نبوده که مشروعیت اساسی نظام در آن نابود شده باشد. درست است که پس از جنگ جهانی اول در آلمان، در ۱۹۴۰ در فرانسه، و در ۱۹۴۵ در آلمان و ژاپن، برخی

مسائل بنیادی و جدی مطرح شد، ولی هیچ انقلابی در آنها به پیروزی نرسید. خنده‌آور است که کسی مدعی شود مشکلات اقتصادی اروپای شرقی در دهه ۱۹۸۰ همپایه بحرانهای عظیم ناشی از شکست در جنگهای بین‌المللی بود. بیسابقه است که جایی در زمان صلح و ثبات نسبی و در جوامعی به‌رمند از احساسات نیرومند ملی و به‌رغم ادامه کارکرد تأسیسات زیربنایی و با وجود نیروهای پلیس و ارتش و تشکیلات حکومتی و بدون تجاوز خارجی یا بحرانهای بین‌المللی یا جنگهای داخلی یا قحطی و حتی رکود اقتصادی، اینگونه اوضاع انقلابی پدید آمده باشد. هر قدر هم فهرست مشکلات اقتصادی دراز باشد، باز برای توضیح علت این امر کافی نیست.

برای اینکه ببینیم این فقدان مشروعیت چگونه پیش آمد، باید برگردیم به آغاز. از اواسط تا اواخر دهه ۱۹۴۰، کمونیسم حتی در جاهایی مانند سراسر اروپای شرقی که بزور تحمیل شده بود، دست کم در میان کادرها و گروه بزرگی از جوانان آرمانخواه از مشروعیت شایان توجه برخوردار بود. عملکرد سرمایه‌داری در دهه ۱۹۳۰ ضعیف به نظر می‌رسید، دموکراسیهای لیبرال اروپا نتوانسته بودند بموقع جلو هیتلر را بگیرند، و استالین بظاهر اتحاد شوروی را نجات داده بود. ادعای اینکه مارکسیسم-لنینیسم موج «مترقی» و اجتناب‌ناپذیر آینده است، چندان گراف به نظر نمی‌رسید. بسیاری از روشنفکران در سراسر اروپا، از شرق تا غرب، شیفته و فریفته این نویدها بودند.

در اتحاد شوروی نیز مانند چین پس از سال ۱۹۴۹، کمونیسم از دستاوردهای ناسیونالیستی معتناهی که عایدش شده بود، بهره‌برداری می‌کرد. بیگانگان در هم شکسته شده بودند و عظمت ملی به اثبات رسیده بود. با وجود همه مشکلات پیش روی رژیم این کشورها، راه رشد اقتصادی و پیشرفتهای خارق‌العاده آشکارا معلوم بود.

سرکوب و اختناق و ارباب و ادبار در اوایل دهه ۱۹۵۰ برخی از مؤمنان را دل‌سرد کرده بود، ولی پس از مرگ استالین بهسازی و اصلاح امکان‌پذیر می‌نمود. وانگهی، ادعاهایی که در خصوص گسترش شهرها و شهرنشینی و توسعه سریع صنایع و تعمیم مزایای بهداشتی و آموزشی به جمعیت کشور می‌شد، صحت داشت. نقطه واگرد قطعی، سال ۱۹۶۸ بود، نه سال ۱۹۵۶ و سرکوب انقلاب مجارستان. در ۱۹۶۸ بود که پیامدها و تبعات سیاست برزنف کم‌کم رخ نمود و معلوم شد اجازه

اصلاحات سیاسی بنیادی داده نخواهد شد. البته در دفاع از برزنف ذکر این نکته ضروری است که آنچه در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی و چین روی داد ثابت کرد که، به یک معنا، سیاست او در متوقف ساختن اصلاحات کاملاً درست بوده است. هرکار دیگری مرگ کمونیسم را حتی جلوتر می‌انداخت. آزاد کردن اقتصاد باعث امیدهای تازه برای آزادی سیاسی در دل افراد متخصص و اداری متعلق به طبقه متوسط و تحصیلکردگان می‌شود، و نه تنها اندیشه‌های اقتصادی لیبرال، بلکه چهره دموکراسی را دلپسندتر می‌کند. کاستن از کنترل‌های خشک و متمرکز بدون شک تمرکز انحصاری قدرت حزب را به خطر می‌اندازد.

صرف‌نظر از هر استعداد و ظرفیت بالقوه‌ای که لیبرالیسم کمونیستی ممکن بود در بهار ۱۹۶۸ پراگ داشته باشد، نحوه سرکوب چکها و سرخوردگی و یأس تدریجی بعدی از اصلاحات اقتصادی در مجارستان و لهستان در دهه ۱۹۷۰، دوره‌ای را که روشنفکران هنوز ممکن بود به آینده کمونیسم امیدوار باشند، به پایان رسانید.

ولی قضیه به اینجا ختم نمی‌شد. تحجر و انعطاف‌ناپذیری اقتصاد کمونیستی و مقید ساختن هر شأنی از شؤون زندگی به قفس دیوانسالاری و کمبودهای پایان‌ناپذیر، باعث گونه‌ای احساس بیماری و ناراحتی عمومی شد. تنها راه زنده ماندن در اینگونه نظامها، راه فساد و نقض مقررات بود. پیروی از این شیوه، افراد طبقه مدیر و متخصص را عمدتاً و بلکه کلاً قربانیان بالقوه باج‌خواهی می‌کرد و احساسی به آنان می‌داد که حیاتشان یکسره از یک دروغ بزرگ و پایان‌ناپذیر تشکیل می‌شود.

واقعیت دیگر این بود که در نتیجه تحمیل مدل استالینیستی در آغاز کار، نوعی استبداد و جباریت، یعنی حکومت خودسرانه عده‌ای انگشت‌شمار به وجود آمده بود. یکی از ویژگیهای هر استبداد و جباریتی - خواه استبداد ایده‌نولوژیک و رؤیابر دازانه و خواه صرفاً استبدادهای فاسد و خودپرستانه - این است که امکاناتی برای سرایت خودکامگی و زورگویی به سطوحهای پایینتر و حقیرتر ایجاد می‌کند. وجود زورگویان و جباران در رأس سبب می‌شود که دستگاه دیوانی و اداری از بالا تا پایین در همه سطوح پر از افراد زورگو و مستبدی شود که خودسرانه و به پیروی از نفع شخصی عمل می‌کنند. زورگوییانی که در رأس می‌نشینند جز با کمک مأموران مطیع قادر به اجرای منویات خویش نخواهند بود، و بهایی که باید در ازای

اطاعت زیردستان پیردازند باز گذاشتن دست آنان در تمتع از ثمرات قدرت خودسرانه است. نتیجه اینکه رفتار جابر و خیره‌سری و زورگویی در سطوحهای پایین، به یگانه‌الگوی صحیح رفتار مصادر قدرت تبدیل می‌شود.

در کوششهای اخیر برای تعیین اینکه چرا تصفیه‌های دهه ۱۹۳۰ در اتحاد جماهیر شوروی آن‌طور به‌نحو لگام‌گسیخته گسترش یافت، یا علت ویرانگریهای انقلاب فرهنگی چین از ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ چه بود، یکی از دلایلی که ارائه می‌شود همین مسأله گسترش زورگویی است. همینکه الگوی رفتار در بالاترین سطح تعیین شد، تقلید از آن مبدل به یکی از راههای بقا برای مأموران زیردست می‌شود. از این گذشته، هر نظام جابر و زورگو امکاناتی برای سوءاستفاده فراهم می‌آورد که در غیر این صورت وجود نمی‌داشت، و مأموران سطوحهای پایتتر از این امکانات در جهت منافع تنگ‌نظرانه خویش بهره می‌جویند. (البته غرض از این سخن تبریئه فرمانروایان جابر حاکم بر اینگونه نظامها یا پیروان بلافصل ایشان نیست. مقصود فقط این است که نحوه اعمال قدرت در حکومت‌های جابر، لزوماً آلوده به فساد عمیق است). تعدیات و زورگوییهای مأمورین خرده‌پا که در اینگونه سطوحها بندرت با آرمانهای ایده‌نولوژیک کسانی مانند لنین و استالین و مائو و حتی چائوشسکو همراه است، باعث انزجار تدریجی از فساد و بی‌زاری از قلب و حقه‌بازی کل نظام می‌شود. در گذشته، روستاییان قربانی اینگونه زورگوییهای حقیر ممکن بود کمابیش با تسلیم و رضا (و آن هم تا حدی) تحمل ظلم و جور کنند؛ ولی مردم شهرنشین در فضایی بشدت سیاسی بسر می‌برند که اتصالاً در آن سخن از رهنمودهای ایده‌نولوژیک عدل و برابری و پیشرفت به گوش می‌خورد و، بنابراین، بناچار با نفرت و انزجار واکنش ابراز می‌کنند.

با توجه به این جهات، می‌توان گفت که استعداد فروپاشی کمونیسم زاینده کامیابی آن در ایجاد جمعیتی شهری و تحصیلکرده و بهره‌مند از آگاهی بود. آن فساد بی‌پایان، آن دروغها، آن سلب اعتماد اولیه در سطح جامعه، آن زورگوییهای حقیر در هر سطحی از سطوح - اینها همه جنبه‌هایی از زندگی روزانه شده بود که قشر زحمت‌کش و حرفه‌ای و متخصص، برخلاف روستائینان، تحمل آن را نداشت. (یکی از مزایایی که کمونیست‌های چینی از آن برخوردارند دقیقاً همین است که هنوز می‌توانند به قشر

پهنآوری از روستاییان تکیه کنند که تا زمانی که کشاورزی دوباره سوسیالیستی نشده، بی‌علاقگی به‌امور و احترام به‌مصادر قدرت را از دست نخواهند داد.

نوآوری ایده‌نولوژیک بزرگی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ ضمن تلاش برای استقرار «جامعه مدنی» در لهستان آغاز به‌ظهور کرد، در جنبش برای ایجاد نهادهای اجتماعی خالی از فساد و حقه‌بازی گریبانگیر ساختار رسمی و دولتی کشور خلاصه می‌شد. مقاومت انقلابی به‌شیوه‌های سنتی، مانند ریختن به‌خیابانها و عملیات مخفیانه نظامی و سوء قصد، عموماً بیهوده بود زیرا به‌مداخله شدید نظامی شوروی منجر می‌شد. بنابراین، روشنفکران لهستانی و سایر کشورهای اروپای مرکزی کم‌کم پشت به‌دولت کردند و از جدی گرفتن آن سر باز زدند و با این کار بتدریج همان ته‌مانده مشروعیت رژیم‌های کمونیستی را نیز از بین بردند. تیموتی گارتن‌اش^۱ به‌این جهت سزاوار احترام و شهرت است که از همان اوایل به‌این واقعیت پی برد و به‌آن نحو شایسته شرح داد که این ایده‌نولوژی چگونه در اروپای مرکزی در حال نشو و نماست.

همه این نیروها بدون شک در اتحاد شوروی نیز در کار بودند، ولی میهن‌پرستی محصول مشاهده آن کشور در مقام ابرقدرت (که بعدها معلوم شد بیشتر از مقوله غرور و میهن‌پرستی روسی است تا «شوروی») و وجود ارتشی بدان هیبت و عظمت، و سوابق دراز سرکوب و ارباب و اختناق به‌توسط پلیس، دست به‌دست هم دادند و اوضاع را در سرزمین مذکور بهتر از اروپای مرکزی تحت کنترل نگهداشتند. اما توأم با زوال تدریجی مشروعیت، عامل دیگری نیز وجود داشت و آن مشکل اساسی شکست در همگام شدن با پنجمین عصر صنعتی بود که روز بروز در اروپای غربی و ایالات متحد آمریکا و - شگفت‌انگیزتر از همه از نظر شورویها - در آسیای شرقی بیشتر نضج می‌گرفت.

شک نیست که در اواسط دهه ۱۹۸۰، پس از در هم کوفته شدن اتحادیه همبستگی در لهستان و در زمانی که شورویها به‌قتل عام رزمندگان نهضت مقاومت افغانستان مشغول بودند و سپاهیان کوبا پیروزمندانه از آنگولا دفاع می‌کردند و

ویتنام سراسر هندوچین را زیر سلطه داشت، بقیه دنیا عقیده داشتند که در کشورهای که نظام شوروی بر آنها تحمیل شده، قدرت نظامی آن کشور شکست‌ناپذیر است. اما در زیر و پنهان از دیدگان، پوسیدگی همچنان رو به گسترش داشت. بنابراین، سؤال این نیست که «چه خللی در کار اروپای شرقی وجود داشت؟» یا «چرا کمونیسم اینقدر ضعیف بود؟» همه کارشناسان و بسیاری از ناظران عادی کاملاً می‌دانستند که عیب کار از کجاست. ولی تقریباً هیچ‌کسی حدس نمی‌زد که این وضعی که از چند دهه پیش در رشد و تکوین بوده، ناگهان ممکن است این‌طور سرعت رو به خرابی بگذارد. هیچ‌کس نبود که از عیبه‌ای برنامهریزی اقتصادی سوسیالیستی بیخبر باشد. فساد و زورگویی و وحشیگریهای خودسرانه مزمن و استفاده از خشونت پلیس به منظور حفظ قدرت احزاب کمونیست، هیچ‌یک چیز تازه‌ای نبود. ولی در عین حال، هیچ‌یک پاسخ این پرسش را دربر نداشت که «چرا ۱۹۸۹؟» تقریباً همه تحلیلگران بر این نظر بودند که نظام شوروی دهها سال دیگر در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی کمابیش به همان صورت پایدار خواهد ماند.

برای فهم اینکه چرا چنین نشد، باید محور تحلیل را عوض کنیم و از بحث درباره روندهای عمومی برسیم به بررسی برخی رویدادهای مشخص در دهه ۱۹۸۰.

رویدادهای دهه ۱۹۸۰

محور و بنیاد تحولاتی که موجب گسیختن شیرازه سراسر نظام شد، ارتباط متقابل میان رویدادهای لهستان در اوایل دهه ۱۹۸۰ از یک سو، و احساس روزافزون سران شوروی از سوی دیگر در این باره بود که مشکلاتشان کم‌کم به طرز بیسابقه‌ای عمیق و شدید می‌شود.

حتی تا ۱۹۸۷ و در بیشتر سال ۱۹۸۸، اغلب کارشناسان احساس می‌کردند که خواص شوروی هنوز به‌وخامت وضع اقتصادی خویش پی نبرده‌اند. البته گورباچف و بسیاری از روشنفکران مسکو تقریباً یقین به قضیه آگاه بودند. ولی در مورد کادرهای پایتتر و حتی خیلی از مقامات ارشد دولت شک و جود داشت. وقتی اصلاحات ملایم گورباچف به نتیجه مطلوب نرسید و تأثیر اولیه سیاست فضای باز

و تشویق و ترغیب و مبارزه با الکلیسم بسرعت به هیچ رسید، اقتصاد شوروی رفته رفته به رکود دوران برژنف بازگشت.

افزایش ناخرسندی در اتحاد شوروی بعید نیست به نظر گورباچف مسأله‌ای خطیر رسیده باشد، ولی از آن مهمتر و عاجل تر خطر نظامی مستقیم معلول عقب ماندگی شوروی از تحولات پنجمین عصر صنعتی بود. بدون شک نیروی بازدارنده هسته‌ای شوروی برای جلوگیری از حمله مستقیم امریکا کارآمد و کافی بود؛ خطر از این ناشی می شد که مبادا فاصله روزافزون شوروی و غرب در زمینه تکنولوژی کامپیوتر و الکترونیک، ناتو (و مآلاً ژاپن) را از برتری جبران ناپذیر در جنگ افزارهای متعارف برخوردار کند. به احتمال نزدیک به یقین علت نگرانی شدید شورویها در مورد «جنگ ستارگان» همین بود، نه ترس از اینکه پندار پوچ موشکهای مؤثر ضد موشک روزی سبب بهم خوردن موازنه در مسابقه سلاحهای هسته‌ای شود. میلیاردها دلاری که صرف اینگونه پژوهشها می شد بعید نبود موجب برتریهای مهم و جدیدی در جنگهای محدود الکترونیکی شود که بتوان از آنها در نبردهای متعارف هوایی و زرهی استفاده کرد. اگر چنین چیزی به حقیقت می پیوست، برتری شوروی از لحاظ عده و تجهیزات نقش بر آب می شد و سرمایه گذاریهای عظیم نظامی آن کشور در سراسر جهان به خطر می افتاد.

دولتهای بزرگ از مدتها پیش تصدیق کرده بودند که احتمال جنگ هسته‌ای منتفی است. با توجه به این امر، خطری که پیش می آمد این بود که در نتیجه برتری متزاید قدرتهای سرمایه داری در جنگهای الکترونیک، هر درگیری محلی میان غرب و متحدان شوروی به تکرار صحنه نبرد هوایی سوریه و اسرائیل در ۱۹۸۲ بینجامد. گرچه اسرائیل در نبرد زمینی در لبنان شکست فاحش خورده بود، اما از نظر شورویها، پیروزی باورنکردنی و کامل آن در نبرد هوایی هشدار بود که باز هم چنین فاجعه‌هایی ممکن است در آینده تکرار شود.

یک رویداد اتفاقی نیز بود که وسعت نارسایی و بی کفایتی صنایع شوروی را به رهبران آن کشور آشکار کرد، و وقوع دگرگونیها را جلو انداخت و آن، فاجعه چرنوبیل بود. ولی این واقعه نامبارک نیز بیش از آنکه انگیزه تغییر قرار بگیرد، صرفاً مؤید حدسیات گذشته شد. حقیقت این است که از اینگونه اتفاقات عظیم صنعتی و

زیست محیطی بسیار در اتحاد شوروی پیش آمده بود. در گذشته، وقوع چنین رویدادها چندان تأثیری نمی کرد، هرچند در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ سبب ایجاد نهضت رو به رشدی برای حفظ محیط زیست شده بود. اما این بار حادثه کارخانه برق اتمی در ۱۹۸۶ چون بر سایر چیزها مزید می شد، گورباچف و مشاورانش را سخت تکان داد و به خود آورد.

در همان ایام در اروپای شرقی، کمونیسم مکتبی و خشکی که در زمان برژنف تحمیل شده بود در لهستان با خطر جدی روبرو بود. تا اواسط دهه ۱۹۸۰ ناخرسندی روزافزون به درجه ای رسیده بود که فرمان راندن بر لهستان را تقریباً نامقدور می ساخت. به نظر می رسید که مجارستان نیز بزودی راهی همان راه خواهد شد. اصلاحات اقتصادی سودی نمی بخشید. مردم روز بروز با دستگاه بیگانه تر می شدند. راست است که هنوز بظاهر نشانه ای از شورش قریب الوقوع به چشم نمی خورد، اما رژیم یاروزلسکی^۱ سرگردان مانده بود که چگونه به حد کافی بر اوضاع مسلط شود تا بتواند برای جلب اعتماد مردم (و نه فقط سکوت توأم با بقبض و بدبینی آنان) روند سقوط اقتصادی را معکوس کند.

بنابراین، وقتی امروز به گذشته می نگریم، چنین معلوم می شود که رویدادهای لهستان در اواخر دهه ۱۹۷۰ - از پاپ شدن مردی لهستانی تبار که آنچنان لهستانیها را به شور و هیجان آورد و سبب تظاهرات جمعی و سیمعی شد که به ایجاد اتحادیه همبستگی انجامید، تا کودتای نظامی که به نظر می رسید همبستگی را نابود کرده باشد - صحنه را برای وقایع بعدی آماده ساخته بود. البته اگر بحران در خود شوروی نبود، خرابتر شدن تدریجی وضع در لهستان و حتی در سراسر اروپای شرقی، برای آنچه در ۱۹۸۹ روی داد کافی نمی بود. از سوی دیگر، اگر اقتدار دولت لهستان از میان نرفته بود و احساس هراس انگیز بحران اقتصادی و ناخرسندی گسترده مردم در مجارستان و احتمالاً در دیگر کشورهای اروپای شرقی نبود، یقیناً شورویها بدون رها کردن امپراتوری وسیع خویش در اروپا، دست به برخی اصلاحات می زدند. اما این هردو جنبه بحران به هم پیوستند، و شیرازه امور به این جهت در اواخر دهه ۱۹۸۰ آنچنان سریع از هم گسست.

گورباچف حتماً دریافت کرده بود که دیر یا زود سرانجام انفجاری به صورت بلوا بر سر نان در لهستان، یا اعتصابی گسترده در مجارستان، به وقوع خواهد پیوست و حکومت آن کشورها را مجبور به استفاده از ارتش خواهد کرد. متها مسأله این بود که نه ارتش لهستان چندان شایان اعتماد بود و نه ارتش مجارستان. به پلیس ویژه ممکن بود اعتماد کرد، ولی اگر افراد آن تاب ایستادگی در مقابل سیل مردم را از دست می دادند، چاره‌ای جز استمداد از سربازان شوروی باقی نمی ماند. از سوی دیگر، اگر اقتصاد شوروی قرار بود آتقد در راه اصلاحات پیش برود که از بوته آزمون پنجمین عصر صنعتی سربلند بیرون بیاید - و بخصوص در این راه به افزایش دادوستد بازرگانی و سایر تماسها با کشورهای پیشرفته سرمایه داری اقدام کند - دیگر نمی توانست نیرو به خارج بفرستد.

من معتقدم که گورباچف در ۱۹۸۸ نتیجه گرفت که تا وقت نگذشته و هنوز جلوگیری از بحرانی بزرگ و فاجعه آمیز امکان پذیر است، باید اقدام به دفع خطر کند. البته قادر به اثبات این ادعا نیستم چون مدارک و اسناد لازم در دسترس نیست، ولی تقریباً مطمئنم که طرح ناشی از مذاکره با لهستانیها که به موجب آن قرار بر انتخاباتی نیمه آزاد و تجدید گفتگو با اتحادیه همبستگی شد، نتیجه همین تصمیم گورباچف بود. هدف این بود که رژیم مشروعیت از دست رفته را احیا کند و بدون مواجهه با خطر اعتصابات و نافرمانی عمومی، مجالی برای اصلاحات اقتصادی بدست آورد. فکر برگزاری «میز گردی» با شرکت نمایندگان همبستگی و رژیم، در مناظره‌ای تلویزیونی میان لخ والنسا و مقامات دولتی در ۳۰ نوامبر ۱۹۸۸ مطرح شد. روز ۶ فوریه ۱۹۸۹ مذاکرات آغاز شد.

ولی به جایی نرسید. دلیل شکست مذاکرات این بود که هیچ کس - از گورباچف و احزاب کمونیست اروپای شرقی گرفته تا کارشناسان خارجی و سرویسهای اطلاعاتی ناتو و پیمان ورشو - درست پی نبرده بود که ورشکستگی اخلاقی و معنوی کمونیسم تا چه حد امکان تجدید مشروعیت آن را از بین برده است. یک نکته دیگر نیز بود که اهمیت آن چنانکه می بایست در غرب درک نشد و هنوز هم کسی ذکری از آن نمی کند. در ژانویه ۱۹۸۹، گورباچف دست به آزمایشی زد و تقریباً تمام نیروهای شوروی را از افغانستان بیرون برد. امریکا و ارتش

پاکستان انتظار داشتند که این کار به مرگ سریع رژیم کمونیستی افغان بینجامد. ولی همه با کمال شگفتی دیدند که چنین نشد. به عقیده من، گورباچف احتمالاً تصور می کرد که این امر برگ برنده‌ای به دست او داده است. از آن پس او در برابر مخالفان محافظه کار خود، بویژه سران نظامی شوروی، که در صحت داوریه‌های او شک می کردند، می توانست مورد افغانستان را شاهد بیاورد. افغانستان ثابت می کرد که شوروی می تواند بی آنکه فاجعه ایجاد کند، تا حدی کنار بکشد و در برخی موارد مشکلات کمونیستهای هر محل را به خودشان واگذارد. گمان می کنم که اگر چریکهای ضد کمونیست افغان بسرعت پیروز شده بودند، پیشرفت در اروپای شرقی کند و احیاناً یکسره متوقف می شد.

همه می دانیم که از آن پس، رویدادها چه شتابی گرفتند. غرض از ترتیبات آشکارا نامنصفانه‌ای که برای انتخابات لهستان داده شده بود، حفظ حزب کمونیست بر مسند قدرت بود. ولی رأی دهندگان سرپیچی کردند و حزب فرو ریخت. چون شورویها خودشان با انتخابات موافقت کرده بودند و می خواستند به هر قیمت که شده از هجوم به لهستان خودداری کنند، آن کشور را رها کردند. همینکه معلوم شد چه اتفاق افتاده است، مجارها نیز همان راه را در پیش گرفتند. با زیرکی برای جلب افکار عمومی، فرصت سفر رسمی جرج بوش [رئیس جمهور امریکا] را غنیمت شمردند و رسماً مرز کشورشان با اتریش را گشودند. البته مدتهای مدید بود که آن مرز دیگر بخشی از هیچ گونه «پرده آهنین» نبود. اما به محض این اقدام، هزاران تن از مردم آلمان شرقی که در تعطیلات بسر می بردند به فکر گریز به غرب افتادند. شهروندان آن کشور که از امکان اصلاحات ناامید و از نظام حاکم بر سرزمینشان بیزار بودند، شوریده و هیجانزده عنان از کف دادند و به سفارتخانه‌های آلمان غربی در بوداپست و پراگ هجوم بردند و در داخل کشور، بخصوص در لایپزیک و درسدن، آغاز به تظاهرات کردند.

شکست کمونیسم در آلمان شرقی از بسیاری جهات نمودار بالاترین شکست بود. آلمان شرقی کشور تنگدستی نبود. در ازای هر هزار نفر، دویست اتومبیل در آن وجود داشت. از سالها پیش، طرفداران آن در غرب و بخصوص آلمان غربی می گفتند که کمونیسم در آن سامان موفق بوده زیرا آلمانی ملایمتر و مهربانتر و

مجتمع تر از جمهوری فدرال آلمان غربی بوجود آورده که غلبه در آن با بیرحمی و خشونت و مادیگری و تبعیت از بازار است. این تصور نادرست نیز یکی دیگر از ثمرات اندیشهٔ کسانی بود که آرزو را به جای واقعیت می گرفتند.

می دانیم که هونکر^۱ [رهبر آلمان شرقی] دستور سرکوب داده بود. چندی پیش در تابستان، عده ای از مقامات چین به برلین شرقی رفته بودند تا راههای خرد کردن جنبشهای طرفدار دموکراسی را به مقامات آلمان شرقی بیاموزند. ولی گورباچف در سفری که در اکتبر به آلمان شرقی کرد، علناً خواستار تغییر شد و فهماند که شوروی برای جلوگیری از اصلاحات، دست به مداخله نخواهد زد.

در همان ماه اکتبر، آمبولانسها آماده ایستاده بودند تا هزاران کشته و مجروحی را که یقین بود در لایپزیک و احتمالاً در سدن در نتیجه اقدامات خشن دولت به خاک خواهند افتاد، از صحنه بیرون ببرند. اما از این کار جلوگیری شد. مطابق اغلب گزارشها، به علت ابتکار کورت ماتسور^۲، رهبر ارکستر، این برنامه در لایپزیک عقیم ماند، هرچند دستگاه مرکزی حزب نیز که اکنون کرتس^۳ زمام آن را به دست گرفته بود مسلماً در برقرار کردن آرامش بی تأثیر نبود. احتمالاً دست توسل به سوی شورویها دراز شد و فرمانده نظامی شوروی در محل پاسخ داد که مداخله نخواهد کرد. وقتی حزب کمونیست آلمان شرقی از این قضیه خبردار شد، برای اجتناب از نابودی فیزیکی، هونکر را برکنار کرد.

آلمان شرقی، برخلاف ادعای هونکر، کشوری مانند چین نبود که انبوهی از پسران روستایی نادان و بیسواد داشته باشد که آنان را جلو بفرستد. اقتصاد آن بقدری به مناسباتش با آلمان غربی بستگی داشت که نمی توانست خطر قطع رابطه با همسایه غربی خود را بپذیرد. بنابراین، همینکه فکر سرکوب کنار گذاشته شد، کل نظام در ظرف چند هفته فرو ریخت، و به محض از هم پاشیدن آلمان شرقی، سرتاسر بنای حکومت کمونیستی در اروپای شرقی فرو ریخت. روز نهم نوامبر دیوار برلین باز شد. در زمانی که حکومت آلمان شرقی هر روز بیش از روز پیش تسلط خود را بر مردم کشور از دست می داد و عده فراریان با چنان سرعتی بالا می رفت، دیگر حفظ دیوار مقدور نبود.

1. Erich Honecker

2. Kurt Mazur

3. Egon Krenz

آلمان شرقی همیشه موضع کلیدی شوروی در اروپا بود. در مرز دو آلمان بود که جنگ سرد آغاز شده بود و قدرت نظامی دو ابر قدرت در برابر یکدیگر صف آرایی کرده بودند. وقتی شورویها متعصبان هوادار خشونت در آلمان شرقی را رها کردند، دیگر امیدی در هیچ جای اروپای شرقی باقی نماند. بلغاریها برای اینکه بلکه بقایای حزب راز نابودی نجات دهند، از همان روش پیروی کردند و تودور ژیوکف^۱ پس از سی و پنج سال بر مسند قدرت، همان روز گشایش دیوار برلین (دهم نوامبر) استعفا داد که بیقین امری تصادفی نبود. یک هفته بعد، تظاهرات در پراگ آغاز شد و ده روز بعد، به پایان رسید. تنها کسی که مقاومت می کرد چائوشسکو بود.

درباره رومانی در زمان چائوشسکو اطلاعات به قدر کافی در دست هست و نیازی به تشریح سوابق و زمینه موضوع نیست. فقط سه نکته درخور ذکر است. نخست اینکه چائوشسکو شخصاً به رؤیای استالین پای بند بود. بجز احیاناً آلبانی که در بهار ۱۹۹۰ آغاز به تغییر کرد، یگانه کشور کمونیستی دیگری که مدل استالینیستی در آن، مانند رومانی، جای شک و شبهه و چون و چرا نداشت، کره شمالی بود. حقیقت این است که چائوشسکو و کیم ایل سونگ مدتهای دراز خویشان را دوست و متحد یکدیگر می دانستند و شیوه های حکومتشان شباهتهای متعدد به یکدیگر داشت. اما هم در رومانی و هم در کره شمالی، مدل مورد بحث در حدود دو دهه پیش نادرست از آب درآمده بود و معلوم شده بود پیروی از آن، غیر از رکود اقتصادی و افزایش فاصله بین واقعیت و ایده نولوژی و بیگانه تر شدن حتی وفادارترین کادرها، حاصلی ندارد.

دوم اینکه رومانی مستقل ترین کشور اروپایی عضو پیمان ورشو بود و خویشان را کمتر وابسته به پشتیبانی شوروی احساس می کرد. در دهه ۱۹۷۰ این نیمه استقلال سبب امید به آینده می شد و، از این رو، مشروعیته معتدله به رژیم حاکم بر رومانی می بخشید. ولی در اواخر دهه ۱۹۸۰ آن امید مبدل به یأس شده بود و روشنفکران و عده روزافزونی از مردم عادی شهرنشین ملاحظه می کردند که اتحاد شوروی متریقی تر از رومانی شده است. در نواحی جنوبی رومانی مردم

به رادیو بلغارستان گوش می دادند و برنامه های تلویزیون بلغارستان را تماشا می کردند. بلغارستان همیشه از نظر رومانیاییها سرزمین مردمی عقب مانده و نفهم و نادان و دهاتی و اسباب خنده و مسخره بود، و مشاهده اینکه حتی در آنجا هم اصلاحاتی صورت گرفته، مسلماً تأثیری شدید در رومانی می گذاشت. در نواحی شمالی و غربی، رومانیاییها برنامه های رادیو و تلویزیون مجارستان و یوگسلاوی را می گرفتند و از آنچه در بیرون کشورشان می گذشت باخبر می شدند. در نواحی شرقی، شوروی و منطقه رومانیایی زبان مولداوی را می دیدند و متوجه می شدند که برای نخستین بار از دهه ۱۹۴۰ مردم آنجا آزادترند و می توانند تظاهرات راه بیندازند. علاوه بر برنامه های کشورهای همسایه، رادیو اروپای آزاد نیز بود که در مطلع نگاه داشتن مردم رومانی از وقایع اروپای شرقی نقش عمده داشت. غرض به هر حال این است که در رومانی، برخلاف چین، اخبار و اطلاعات را نمی شد از دسترس مردم دور نگاه داشت.

آخرین نکته که بمراتب کمتر از دیگر جنبه های تاریخ اخیر رومانی آشکار بوده اینکه رژیم چائوشسکو حتی در اوج قدرت، برای کسب مشروعیت همواره ترس از تجاوز شوروی را در دلها بیدار می کرد. همیشه فرض بر این بود که اگر در دسر از حد معینی فراتر برود، سروکله تانکهای شوروی پیدا خواهد شد. بنابراین، به مردم فهمانده می شد که آیا تحمل حاکمی مستبد و جبار ولی میهن پرست بهتر از اشغال کشور به دست شورویها نیست؟ اما همینکه در ۱۹۸۹ معلوم شد که شورویها حمله نخواهند کرد، کار از کار گذشت. چائوشسکو به این جهت نتوانست ترتیب بهتری بدهد و مانند همکارش در بلغارستان، تودور ژیوکف، آهسته و آرام و با متانت و وقار از صحنه بیرون برود که مثل کیم ایل سونگ حزب کمونیست را پر از عده ای متملق و خویشاوندان خود کرده بود و چرخ حزب را از گردش انداخته بود و هیچ کس حقیقت را به او نمی گفت و تماسش با واقعیت امور قطع شده بود.

کمونیسم سرانجام فرو ریخت. آثار این امر هنوز روشن نیست و به هیچ وجه نمی توان دانست که حوادث در اتحاد شوروی (سابق) در چه مسیری خواهد افتاد. ولی به هر تقدیر امپراتوری شوروی در اروپای شرقی قطعاً مرده است. بیقین نمی دانیم که انقلابهایی که در اروپای شرقی روی داده است چه جهتی در پیش

خواهد گرفت. همین قدر می توان پیش بینی کرد که تفاوتهای عمده میان کشورهای مختلف وجود خواهد داشت. رویهمرفته می توان درباره آینده اروپای شرقی — یا دست کم نواحی شمالی آن، یعنی «اروپای مرکزی»، به استثنای شبه جزیره بالکان و شوروی (سابق) — خوش بین بود. اینکه چرا چنین است در آخرین بخش این گفتار تشریح خواهد شد که در آن کوشیده ام پندهایی را که اروپای شرقی به طور کلی درباره انقلابها و دگرگونی اجتماعی به ما داده است جمع بندی کنم.

علل انقلابها در جوامع پیشرفته

۱. اروپای شرقی و علل همیشگی

مدلهای وسیعاً پذیرفته شده انقلاب که در جامعه شناسی عرضه می شود، کمتر به درد توضیح این مسأله می خورد که در ۱۹۸۹ در اروپای شرقی چه گذشت. چنین نبود که مدتها اوضاع رو به بهبود داشته باشد و ناگهان رفاه و بهروزی مردم بشدت کاستی گرفته باشد. اقتصاد لهستان و مجارستان و رومانی هر یک با سرعت متفاوتی رو به خرابی می رفت، ولی اقتصاد آلمان شرقی و چکوسلواکی با هیچ گونه مشکل فوری روبرو نبود. مردم وقتی خود را با مردم اروپای غربی می سنجیدند، احساس محرومیت می کردند، ولی این تازگی نداشت و بیش از سی سال وضع به همین منوال بود. در لهستان اوج خرابی اقتصادی در واقع در اوایل دهه ۱۹۸۰ پیش آمد و گرچه وضع از آن پس بهبود شایان توجه پیدا نکرد، اما می شد فرض کرد که مردم به آن خو گرفته اند.

مدتهای مدید در لهستان اعتراضهایی صورت می گرفت که در ۱۹۵۶ و ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ و ۱۹۷۶ و البته ۸۱ — ۱۹۸۰ به شکل انفجارهای علنی بروز کرد. به مرور زمان، لهستانیها آموختند که چگونه بهتر و به نحو مؤثرتر متشکل شوند. اما وقتی نظامیان قدرت را به دست گرفتند، این بسیج و تشکل تدریجی به نظر می رسید به طور قطعی متلاشی شده باشد. دلایل قوی در دست است که حزب کمونیست و پلیس حتی بهتر از خود معترضان از آن سلسله اعتراضهای پی در پی پسند گرفته و تجربه اندوخته بودند و کاملاً در این کار ماهر شده بودند که هر ناراحتی و غوغایی را با چه درجه ای از خشونت بخوابانند. مسلم اینکه رژیم یاروزلسکی در اوایل دهه ۱۹۸۰

موفق شد بدون سروصدا بهای یک سلسله از کالاها را بالا ببرد، حال آنکه همین عمل در گذشته با قیامهای گسترده و خشن روبرو شده بود.

فقط در مجارستان در اواخر دهه ۱۹۸۰ اعتراضها صورت علنی و متشکل پیدا کرد، ولی آن هم به یکی دو سال آخر محدود می شد و بیشتر بر سر مسائل زیست محیطی و ملی بود و به شکل فعالیتهای مستقیم ضد رژیم درنیامد و گاهی حتی مورد پشتیبانی خود کمونیستها بود.

در هیچ یک از دیگر کشورهای مورد بحث، چندان مخالفت و دگراندیشی علنی و آشکاری صورت نمی گرفت. در چکوسلواکی، چند روشنفکر انگشت شمار و بظاهر منزوی در میان خودشان تشکلی برقرار کرده بودند ولی پیروانی نداشتند. در آلمان شرقی، کلیساهای پروتستان از چند اعتراض کوچک نسبت به خدمت وظیفه و یک نهضت صلح طلب حمایت کرده بودند، اما رژیم هرگز مستقیماً با خطر روبرو نشده بود. در بلغارستان، کسی جز مشتی روشنفکر هیچ گاه ادعای اعتراض نداشت. در رومانی، چند اعتصاب پراکنده در اواخر دهه ۱۹۷۰ و بلوایی بزرگ در ۱۹۸۷ در براسف^۱ روی داده بود، ولی در آن کشور حتی صدای اعتراض روشنفکران هم در گلو خفه می شد و بندرت از مرز فعالیتهای بسیار محدود ادبی فراتر می رفت.

حتی موقعیت بین المللی کشورهای اروپای شرقی در خطر نبود. در اتحاد شوروی، بعضی از خواص در سمتهای مؤثر، بویژه در کاگب، متوجه شده بودند که قدرت بین المللی کشورشان در خطر است، ولی در اروپای شرقی کسی به اینگونه امور اهمیتی نمی داد. خواص اروپای شرقی احساس نمی کردند که کشورهایشان بالقوه مللی نیرومندند، یا بیگانگان، غیر از شورویها، موجودیت ملی آنها را تهدید می کنند. خطر شوروی نیز با اینکه از ۱۹۴۵ پیوسته احساس می شد، بعدها آنچنان کاهش یافته بود که می شد گفت تقریباً دیگر وجود ندارد. مسلم بود و همه تصدیق می کردند که شورویها را در اروپای شرقی کسی دوست ندارد، اما خطر جدیدی هم دیده نمی شد که باز شوروی به سبب ضعف این کشورها مداخلات تازه ای کند یا آسیب دیگری برساند.

ممکن بود بحران بدهیهای خارجی در لهستان و مجارستان (و در رومانی به سبب اینکه با اقدامات متقابل خشن و زیانبار چائوشسکو روبرو شده بود) نشانه آشکار شکست بین‌المللی و نمودار بی‌لیاقتی رژیم آن کشورها تلقی شود. ولی این مشکل گرچه حتی تا اواخر دهه ۱۹۸۰ بشدت در لهستان و مجارستان باقی بود، در سایر جاها آنچنان حاد نبود.

همچنین هیچ دلیل قوی وجود ندارد که بگوییم انقلاب در کشورهای اروپای شرقی به این جهت روی داد که طبقه جدیدی برخوردار از قدرت اقتصادی پدید آمده بود و برای کسب قدرت سیاسی به مبارزه برخاسته بود. هم قدرت سیاسی و هم قدرت اقتصادی در دست کسانی بود که میلوان جیلاس نامشان را «طبقه جدید» گذاشته بود. ولی افراد این طبقه، یعنی کادرهای حرفه‌ای، از چهل سال پیش زمام امور را در دست داشتند و به نظر نمی‌رسید که نه بخصوص ناخرسند باشند و نه به هیچ وجه انقلابی. وقتی انقلاب در گرفت، رهبران آن (البته اگر اساساً رهبری وجود داشت) چند روشنفکر بودند که نماینده هیچ طبقه خاصی بشمار نمی‌رفتند. لهستان البته تفاوت داشت. در آنجا، کلیسای کاتولیک و کارگران عضو اتحادیه و روشنفکران مخالف متحد شده بودند و بخوبی شکل پیدا کرده بودند و چیزی نمانده بود که در ۱۹۸۰ زمام قدرت را در دست بگیرند. ولی دوران همبستگی بظاهر تمام شده بود و رژیم آشکارا بر اوضاع مسلط بود. هیچ‌کسی در جبهه مخالف امیدی به پیروزی در یک رویارویی علنی و خونین نداشت. بنابراین، انقلاب لهستان هم انقلابی به معنای متداول نبود. با استقرار حکومت نظامی، فرصت چنین انقلابی از دست رفته بود.

پس چه شد؟ پاسخ این است که شالوده اخلاقی و معنوی کمونیسم نابود شده بود. خواص مصدر کار در رژیم، دیگر حتی خودشان به مشروعیت خویش اعتقاد نداشتند. روشنفکران، با همه ناتوانی ظاهری، این احساس یأس اخلاقی و معنوی و فساد را با اعتراضهای جسته و گریخته و تحلیل و تفسیرهای کنایه‌آمیز، در میان مردم دامن می‌زدند، و جمعیت شهرنشین نیز آنقدر سواد و آگاهی داشت که بفهمد جریان چیست. آثار چنین وضعی وقتی اندک‌اندک دهها سال روی هم انباشته شد، به حدی رسید که دیگر نمی‌شد آن را دست کم گرفت. کسانی که روزگاری امیدهای

طلایی در سر داشتند از صحنه بیرون رفته بودند و کسانی جایشان را گرفته بودند که هرگز به چیزی امیدوار نبودند زیرا بتدریج در جریان رشد پی برده بودند که همه چیز دروغ است. نوجوانان درس خوانده - نه فقط دانشجویان، بلکه همچنین دانش آموزان دبیرستانها - آنقدر از وضع جهان اطلاع داشتند که بدانند دروغ شنیده‌اند و فریب خورده‌اند و حتی رهبرانشان آن دروغها را باور نمی‌کنند.

آنچه همه را شگفتزده کرد کشف این نکته بود که در شوروی هم وضع چندان متفاوت نیست. از سوی دیگر، هیچ‌کس پیش‌بینی نمی‌کرد که گورباچف اینچنین واقع‌بینی سرآسیمه و نرمی - حیرت‌انگیزی نشان دهد و تا این حد آماده سازش باشد. علت اینکه انقلاب به جای دهه ۱۹۹۰ در ۱۹۸۹ روی داد نهایتاً همین بود. ولی دیر یا زود، به هر حال عاقبت می‌بایست روی دهد.

۲. اروپای شرقی و دیگر انقلابهای معاصر

با این ملاحظه می‌رسیم به مسأله‌ای مهم و اساسی. از مدتها پیش فرض بر این بوده است که با وجود رویشای ارتباطی مدرن و قدرت هراس‌انگیز تانک و آتشبار و نیروی هوایی، دیگر انقلابی از نوع انقلابهای کلاسیک که بارها جهان را از ۱۷۸۹ به بعد به لرزه درآورده، امکان‌پذیر نیست.

حتی رژیمهای بی‌کفایتی مانند رژیم تزاری روسیه و کومین‌تانگ در چین تا هنگامی که ارتشهایشان در برابر نیروهای مهاجم بیگانه ضعیف نشده بودند، هنوز پیروزمندان با انقلابگران مبارزه می‌کردند. در چین، دو دهه طول کشید تا کمونیستها ارتشی نیرومند فراهم بیاورند و سرانجام به قدرت برسند، و با وجود این، اگر تجاوز ژاپن نبود، باز هم بعید نبود شکست بخورند.

بسیاری از رژیمهای یکسره سست و فاسد در آفریقا و آسیا و امریکای لاتین سالهاست به قدرت چسبیده‌اند در حالی که یگانه تکیه گاهشان نظامیان مزدوری بوده‌اند که فقط چون اجازه داشته‌اند هموطنانشان را غارت کنند به حکام وفادار مانده‌اند. نمونه‌های این وضع را از جمله در برمه و گوآتمالا و زئیر می‌توان دید. موارد سرنگونی اینگونه رژیمها نشان می‌دهد که وقوع انقلاب مستلزم سالها تشکل و جنگهای چریکی است، و تازه در آن صورت نیز چندان امیدی به پیروزی

نیست. راست است که در کوبا در زمان باتیستا و در نیکاراگوآ در دوره سوموزا انقلاب شد، اما عیدی امین تا پیش از اینکه احمقانه تانزانیا را به حمله به خود برانگیزد، بر مسند قدرت باقی بود. درست است که پسر دووالیه در هائیتی ترسید و گریخت، ولی حتی امروز هم هنوز روشن نیست که دستگاه دووالیه قطعاً برچیده شده باشد.

حتی در مستعمرات، هنگامی که استعمارگران — مثل هلندیها در اندونزی یا فرانسویان در هندوچین و الجزایر یا انگلیسها در کنیا و مالايا — تصمیم به مقابله گرفته‌اند، باز هم به‌رغم اینکه اکثر قریب به اتفاق مردم از انقلاب هواداری می‌کرده‌اند، جنگهای ضد استعماری وقایعی طولانی و خونین بوده‌اند. (بگذریم از اینکه در مالايا، مردم بومی جانب انگلیسها را بر ضد انقلابگران چینی گرفتند). یکی از موارد بسیار تکان‌دهنده، جنگ بنگلادش بود که مردم بومی با وجود مخالفت همگانی با پاکستان، بدون حمله نظامی هند نتوانستند کاری از پیش ببرند و ارتش پاکستان را بیرون بریزند.

به‌نظر می‌رسد تنها کودتای نظامی ممکن است انقلابها را نسبتاً آسان به مقصود برساند، مانند هنگامی که رژیم سلطنت در اتیوپی یا، مدتها پیشتر، در مصر سرنگون شد. اما هیچ‌یک از این انواع انقلاب با آنچه در اروپای شرقی گذشت منطبق نیست. در آنجا، حتی اگر مورد رومانی هم به حساب گرفته شود، مقدار خونی که ریخته شد، در مقایسه با سایر انقلابها، بسیار اندک بود. از این گذشته، کودتای نظامی وجود نداشت. در رومانی، ارتش و مردم به احتمال نزدیک به یقین با یکدیگر همکاری می‌کردند و این تنها مورد دخالت ارتش بود. ولی از کودتا خبری نبود. رژیمهای کمونیستی اروپای شرقی از هر دیکتاتوری غیر کمونیستی در افریقا و امریکای لاتین و شاید آسیا به مراتب نیرومندتر بودند. نیروهای پلیس مخفی وسیع و مؤثر و وفادار و تعداد معتابهی تانک و سرباز به فرماندهی افسران آموزش دیده (ولی نه لزوماً پرشور و علاقه) و وسایل ارتباطی عالی در اختیار داشتند و با هیچ خطر تهاجم خارجی روبرو نبودند. ارتش فقط در رومانی یکسره با رژیم بیگانه شده بود. پس باز هم می‌رسیم به همان علتی که قبلاً گفتیم، یعنی پوسیدگی کامل اخلاقی و معنوی.

کمتر کسی از ناظران به شباهت رویدادهای ۱۹۸۹ اروپای شرقی با وقایع ۱۹۷۹ ایران توجه کرده است. در ایران نیز شاه می‌بایست قویتر باشد. ولی با اینکه در واپسین

روزها و ماههای بلوا و آشوب پیش از رفتن او در ژانویه، عده‌ای کشته شدند، آنچه بسیاری را شگفتزده کرد فقدان گستردهٔ مشروعیت رژیم بود. حتی افراد طبقهٔ متوسط که تازه به رفاه و ثروت رسیده بودند و جوانان صاحب حرفه و تخصص که با سرنگونی شاه می‌بایست زیان سنگین متحمل شوند، از پشتیبانی از او خودداری کردند.

گرچه اینجا جای مناسبی برای بحث دربارهٔ جامعه و سیاست ایران در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیست، بدون شک مدرن‌سازی و شهرنشین شدن سریع جامعه به روشنفکران کمک کرد تا بهتر بتوانند احساس بیزاری خود را از رژیم شاه به دلیل ژستهای میان‌تهی و دروغها و شکنجه‌ها و فساد آن و فقدان ارزشهای اخلاقی جبران‌کنندهٔ آن تباهیها، در میان مردم اشاعه دهند.

ممکن است این پرسش نزدان مطرح شود که آیا طبقهٔ رو به رشد روشنفکران و متخصصان شهرنشین فرانسه نیز در فاصلهٔ سالهای ۱۷۸۷ و ۱۷۸۹ احساس مشابهی نسبت به رژیم سلطنت و روحانیان و اشراف کشور خویش داشتند؟ و باز شاید پرسیم که اینگونه احساسها چه نقش تعیین‌کننده‌ای در وقوع انقلاب کبیر داشت؟ همین قدر می‌دانیم که از ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷، صرف‌نظر از درجهٔ بدبختی مردم، افراد طبقهٔ متوسط و صاحبان تخصص در پتروگرا و مسکو نیز از فساد و بی‌بندوباری دربار روسیه به‌انزجار برانگیخته شده بودند.

پندی که شاید بتوان گرفت این است که برای فهم اینکه در اروپای شرقی چه گذشت، باید مفهوم مارکسیستی طبقه را با درکی از نظریهٔ جان رالز^۱ در آمیزیم که عدالت را همان انصاف و مروت می‌داند. بدون شک مدرن‌سازی اقتصادی، طبقهٔ متوسط بزرگتری بوجود آورد (البته نه به معنای مالکیت بورژوازی، بلکه به مفهوم فرهنگی و آموزشی و همچنین از حیث طرز زندگی). این طبقه از پاره‌ای جهات در رژیمهای کمونیستی مورد لطف بود. منتها به سبب عیبهای نظام سوسیالیستی در مدیریت اقتصادی، فقیرتر از طبقهٔ نظیر خود در اروپای غربی ماند و در دههٔ ۱۹۸۰ به نظر می‌رسید حتی عقب‌تر رفته باشد. این امر اساس مارکسیستی یا طبقاتی یا مادی آنچه بود که روی داد.

ولی مهمتر اینکه برخلاف کم‌سودان، طبقهٔ متوسط تحصیلکرده در جوامع امروز، اطلاع بیشتری دارد و می‌تواند داوریه‌ای خویش را بر مجموعهٔ گسترده‌تری

1. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

از مشاهدات پی‌ریزی‌کننده، روشنفکرانی که در هنرها و ادبیات دست داشتند، طبقه متوسط را مخاطب آثار خود قرار می‌دادند و از این راه به‌دروک و تحلیل بهتر فساد اخلاق نظام کمک می‌کردند و، بنابراین، نقش عمده‌ای بر عهده داشتند. آنچه کمونیسم را در اروپای شرقی زمین زد، آثار همین روشنفکران بود.

بدون دگرگونیهای اجتماعی مرتبط با تغییرات اقتصادی در اروپای شرقی از ۱۹۴۸ تا ۱۹۸۸، انقلابهای ۱۹۸۹ روی نمی‌داد. روزبروز عده بیشتری متوجه دروغهایی می‌شدند که اساس کل نظام بود، و این مهمتر از تلاش طبقات جدید برای کسب قدرت بود، زیرا سرانجام سبب نابودی اراده مقاومت در کسانی شد که قدرت را به‌دست داشتند.

پس از پدید آمدن این شرایط، توده‌های وسیع ناخرسند از وضع مادی، بویژه کارگران صنایع عظیم ولی کهنه و راکدی که اقتصاد کمونیستی را قبضه کرده بودند، توانستند به‌خیابانها بریزند و با یک فشار رژیمها را سرنگون کنند.

۳. مدلها و اخلاق

می‌آییم بر سر آخرین سه نکته‌ای که باید در نظر بگیریم. نخست اینکه علت اساسی شکست کمونیسم این بود که مدل ناکجاآبادی یا مدینه فاضله آن آشکارا تحقق‌ناپذیر بود. اگر این وعده اساسی حتی در راه تحقق افتاده بود، تقریباً هر چیزی را ممکن بود تحمل کرد. اما همینکه روشن شد که این مدل برافتاده و منسوخ است و وعده‌هایی که بر اساس آن داده می‌شود بر دروغ پی‌ریزی شده، مغایرت آن با موازین اخلاقی از حد تحمل درگذشت. شاید در گذشته، پس از اینکه مدل‌هایی بر اساس ایده‌نولوژی عرضه می‌شد و وعده‌ها دروغ از آب در می‌آمد، به‌سبب قلت افراد طبقه متوسط و روشنفکران، نظامها باز هم می‌توانستند به‌هستی ادامه دهند. اما در جوامع پیشرفته، تأسیس سراسر نظام اجتماعی بر شالوده یکی از اعصار صنعتی منسوخ و برافتاده اشتباهی است که تنها به‌قلمرو اقتصاد محدود نمی‌شود، کمااینکه در مورد جوامع کمونیستی پایه این ادعای محوری را سست کرد که مارکسیسم-لنینیسم دارای اعتبار علمی است.

دوم اینکه ملاک‌هایی در اخلاق که باعث وضع انقلابی در اروپای شرقی شد بر تعبیر طبقه متوسط از اوضاع و وقایع دیگر کشورها - یعنی اروپای غربی - استوار

بود. این یکی از دلایلی است که به رغم همه در دسرهایی که از لحاظ اقتصادی و سیاسی بیقین در آینده نزدیک در اروپای شرقی پیش خواهد آمد، باز هم می توان خوش بین بود. اروپای غربی دیگر آن مجموعه قدرتهای امپریالیستی و جنگجویی نیست که روزگاری در گذشته بود، یعنی از قرن نوزدهم تا ۱۹۳۹ که مردم اروپای شرقی مدل خویش را غرب قرار داده بودند. امروز سراسر اروپای غربی بهره مند از دموکراسی است و کشورهای مختلف آن بسیار خوب با یکدیگر همکاری می کنند و رویهمرفته ادعاهای امپریالیستی را کنار گذاشته اند. به عبارت دیگر، اروپای غربی اکنون، به عنوان مدل و الگو، جای بمراتب سالمتری از گذشته است.

معنای این سخن این نیست که در آینده روشنفکران انقلابی و طبقه متوسط به جان آمده از فساد و تباهی، همگی اروپای غربی یا امریکا را الگو قرار خواهند داد. فراموش نکنیم که ایران اسلام را الگو قرار داد، و اروپای شرقی به این جهت خود بخود اروپای غربی را مدل می گیرد که اینقدر نزدیک به آن است.

سوم ضرورت فهم این نکته است که در قرن بیست و یکم نیز مشکلات اقتصادی و بی ثباتیهای سیاسی و انقلاب وجود خواهد داشت. ولی بیش از هر زمان در گذشته، علل اساسی انقلابها و بی ثباتیها علل اخلاقی و معنوی خواهد بود، و افراد طبقه متوسط شهر نشین و صاحبان حرفه و تخصص و روشنفکران و مخاطبان ایشان خصلت و راه و روش تغییرات سیاسی را تعیین خواهند کرد. رژیم که، بنا به ادراک این طبقات، بی انصاف و نادرست و نیرنگباز باشد و، به این جهت، شایسته مشروعیت دانسته نشود، رژیم متزلزل خواهد بود. رژیم از خطر محفوظ خواهد بود که هر قدر هم فاسد باشد، به افراد طبقات یاد شده بپذیراند که فقط از منافع مادی تنگ نظرانه خویش دفاع کنند و زیر بار رفتارهای مخالف اخلاق و انصاف بروند. ولی ابلهانه خواهد بود که رژیم مدافع نظام اجتماعی ذاتاً ناعادلانه ای باشد و در عین حال بخواهد بر سکوت و رضای طبقه متوسط و روشنفکران نیز تکیه کند.

بسیاری از ما کسانی که در زمینه دگرگونی اجتماعی پژوهش می کنیم باید به یاد بیاوریم که تقریباً هیچ چیز از چگونگی تحقیق درباره ادراک اخلاقی و مشروعیت نمی دانیم. ادراک و اندازه گیری دگرگونیهای مادی آسانتر است و ما آنقدر سرمان به بررسی این تغییرات گرم بوده است که نمی دانیم کجا به سراغ نبض اخلاقی و معنوی طبقات مهم و روشنفکران برویم. پندی که اروپای شرقی داده، از برخی

جهات شامل این موضوع نیز هست. آثاری در ادبیات که بظاهر فقط به نیت عده‌ای انگشت‌شمار نوشته شده، گاهی از نظر سنجیها و آمار اقتصادی و رفتارهای سیاسی معیار بهتری برای سنجش وضع فکری و روحی جامعه است.

حتی پیش از ۱۹۸۹، یک «جامعه مدنی» جانشین یا بدیل در اروپای شرقی در حال تکوین بود، یعنی جایی که مردم بتوانند در آن آزادانه و بدون دخالت حکومت با یکدیگر کنش و واکنش داشته باشند و به فساد حزب و دولت پشت کنند. این جامعه مدنی بدیل، آفریده روشنفکران و رمان‌نویسان و نمایشنامه‌پردازان و شاعران و مورخان و فیلسوفانی مانند واسلاو هاول^۱ و میکلوش هاراستی^۲ و آدم میچنیک^۳ و جورج کنراد^۴ و صدها تن افراد دیگر و کمتر مشهور بود. این کسان در آثار ادبی و جدلنامه‌ها و محافل کوچک بحث و مناظره خویش، جهانی را در آینه خیال ترسیم می‌کردند که اغلب هموطنانشان تنها به‌طور تیره‌وتار قادر به ادراک آن بودند و هیچ‌کس آنرا امکان‌پذیر نمی‌دانست.

ولادیمیر تیسمانانو^۵ در مقاله‌ای زیر عنوان «اروپای شرقی: داستانی که رسانه‌ها از آن غفلت کردند»، بحق متذکر می‌شود که بیشتر ناظران غربی هرگز معنا و اهمیت این «جامعه مدنی» بدیل را درک نکردند. کسانی که پیش از ۱۹۸۹ جریانهای روشنفکری اروپای شرقی را با دقت بیشتری تعقیب می‌کردند واقف بودند که در آنجا چه می‌گذرد و در نوشته‌های خود آنرا انعکاس می‌دادند. معروفترین چنین کسان گارتن اش بود، ولی چند تن دیگر از دانشوران نیز بودند. اما، رویهم‌رفته، بیشتر کارشنان مسائل کمونیسم آنقدر تخته‌بند مسائل موجود و آنی و به‌حدی مقید به مدلهای علوم اجتماعی بودند که اینگونه بحثهای بسیار روشنفکرانه را جدی نمی‌گرفتند.

امروز، پس از واقعه، گفتن این مطالب آسان است. اما پیش از واقعه، تقریباً هیچ‌یک از ما پی به قضیه نبرده بود.

1. Václav Havel

3. Adam Michnik

5. Vladimir Tismaneanu

2. Miklós Haraszti

4. George Konrád

در جستجوی دشمن*

چندی پیش دهکده‌ای مربوط به قوم مایا^۱ که در سال ۵۹۰ میلادی در اثر فوران یکی از کوه‌های آتشفشان مدفون شده بود، از زیر خاک بیرون آمد. باستان‌شناسان شگفتزده مشاهده کردند که فردی عادی مایایی نسبتاً آسوده می‌زیسته، باغچه‌ای تمیز و مرتب و چند تخته حصیر و کاسه‌هایی مزین و منقوش و پیکره‌هایی کوچک و سفالین و انبارکی برای نگاه‌داری غله داشته است. خود دهکده نیز صاحب چند کارگاه عمومی و انبار بزرگ و یک دستگاه حمام بوده است و همچنین دفتری که شَمَن [یا کاهن و جادوگر] دهکده از آنجا به حل و عقد امور می‌پرداخته است.

گاهی فکر می‌کنم اگر مثلاً در سال ۱۹۷۲ آتشفشانی روی داده بود و یکی از باستان‌شناسان آمریکایی بقایای شهرهای کوچک و بزرگ و دهکده‌های چک یا اسلواک را می‌دید، با خود چه می‌اندیشید. ورطه‌ای که جنگ جهانی اول را از جنگ جهانی دوم جدا می‌کند بقدری پهناور است که حق داریم از استعاره «آتشفشانی» استفاده کنیم. درک جوامعی که کمتر پیشرفت کرده‌اند همیشه دشوار است، زیرا مردمشان عادت دارند یا چشمشان به جلو و به سوی بالا باشد، یا به عقب و به سوی پایین.

* Miroslav Holub, «In Search of the Enemy,» *Common Knowledge* (Oxford University Press: 1992) Vol. I, No. 1, pp. 19-27.

[میروسلاو هلوب پزشک متخصص ایمنی‌شناسی و نویسنده و شاعر و مشاور علمی واسلاو هاول رهبر جمهوری چک است و تاکنون یک دفتر شعر و یک کتاب شامل چند مقاله از او منتشر شده است. (مترجم)]

۱. Maya. یکی از اقوام باستانی آمریکای مرکزی که گمان می‌رود از پانزده قرن پیش از میلاد تمدنی بوجود آورند. مایایها بعدها آثاری مهم از خویش به جای گذاشتند و در نتیجه کشورگشایی اسپانیاییها، برافتادند. (مترجم)

حفاریه‌های ۱۹۷۲، عصر «سوسیالیسم واقعی» پس از خروج نیروهای اشغالگر شوروی را پدیدار می‌کرد: عصری که گرچه ممکن است به صورت «متاستاز» [یا رشد بدخیم] هنوز در اعماق وجود داشته باشد، از هم‌اکنون به نظر ما غیر واقعی می‌رسد. باستان‌شناس فرضی ما زیر قشر خاکستر دوران برنز نف چیزهایی پیدا می‌کرد از قبیل سیمهای خساردار مرزی نزدیک شهرهای مرزی؛ در بعضی جاها سربازخانه‌های کثیف و بهم‌ریخته لشکریان روسی با لکه‌های عمیق و باورنکردنی روغن و انبارهای بی‌نظم و آشفته مواد انفجاری؛ ساختمانهای بدترکیب و عبوس و در بسته پر از گزارشهای محرمانه درباره همه چیز و همه کس به اضافه مومیاییهای کارمندان بی‌عرضه و اکثر از حیث شعور متعلق به دوره زمین‌شناسی کرتاسه و عصر دینوسورها؛ در جاهای خلوت و دور از رفت‌وآمد، کاخهای شمنها و اشراف با کاسه‌های مزین و منقوش و فرشهای خارجی و پیکره‌های سفالین؛ دهکده‌های پررونق با باغچه‌های تمیز و مرتب و جاده‌های پوشیده از گل ولای مافوق طبیعی و مکانهای عمومی؛ آپارتمانهای نسبتاً یا به‌طور شگفت‌انگیزی مجهز و در تلاش رسیدن به معیارهای غربی؛ بسیاری اتومبیلهای بسیار کهنه و اغلب در حال پس دادن چیزی از زیر و گوشه و کنار به صورت نشت در جاده‌های آسفالت؛ منظره‌هایی پرگودال در پهنه‌های وسیع شبیه سطح کره ماه و گواه بر راه و رسم محلی متصدیان صنعت ذغال سنگ؛ و سرانجام چند کارخانه برق اتمی هنوز منفجر نشده.

ایضاً: شهرهای تاریک با خیابانهای از ساعت هشت شب به بعد تهی از هر جنبنده ولی مملو از جمعیت پررفت‌وآمد خریدکنندگان در روز؛ و نصف بیشتر هر محل کار خالی و نصف بیشتر کارکنان در خیابانها یا میخانه‌ها مشغول کار دوم یا دیدوبازدید و نوشیدن قهوه و ودکا با دیگران یا اصولاً غایب از سر کار. باستان‌شناس ما بناچار می‌بایست نتیجه بگیرد که این جامعه لابد نوعی منابع پنهان و نامرئی داشته است و ساکنان آن به‌طور معمول خوش‌نشینان و نخجیرگران و خوشه‌چینان بوده‌اند.

اما حقیقت این است که شاید به استثنای بعضی معاملات زیر جلی اسلحه و مواد انفجاری، منابع پنهانی در کار نبوده است. به هر حال، پول نقد بیشتر به جیب «داداش بزرگ» سرازیر می‌شد که سخت سرگرم تأمین و گرد آوردن وجوه لازم برای پیکار

ضد امپریالیستی - به سبک کشور شوراهای - در کوبا یا آنگولا بوده است. در واقع، اقتصاد تقلید اقتصاد را درمی آورد و کارگران نیمی از اوقات قیافه کارگر به خود می گرفتند و بقیه اوقات به کسب و کار خصوصی و گرداندن سایه ای از اقتصاد مشغول بودند.

قضیه در واقع مخلوط عجیب و غریبی بود از حقوق مدنی محدود از یک سو و حقوق شخصی و انفرادی از سوی دیگر که به طور بیمارگونه ای گسترش داده می شد. سوسیالیسم دولتی دیگر حلوا، می بایست فاجعه سیاسی ۱۹۶۸ [چکوسلواکی] را جبران کند و نقطه پایان آمال و آرزوها - بخصوص آمال و آرزوهای سوسیالیستی - و نقطه آغاز انحطاط و بی کفایتی و نومیدی و سرخوردگی بود. در دهه تاریک و بیرحم ۱۹۵۰، دسته ای از معتقدان - حتی معتقدان متعصب و قشری و بدگمان به هرکس دیگر - وجود داشتند. اما این دسته در دود آگروز تانکهای شوروی محو شدند. از آن پس، دیگر هیچ چیزی پیدا نمی شد که بشود نامش را «ما» گذاشت؛ تنها چیزی که وجود داشت «آنها» بود.

مفهوم «آنها» مسبوق به سنت و سابقه تاریخی بود. تاریخ نسل کنونی، به شهادت پاره ای خطرهای «خارجی»، وجود آن را تأیید می کرد. بنابراین، مفهوم «ما» و «آنها» در حقیقت از مفهوم واقعی تر و مشخص تر «داخل» و «خارج» سرچشمه می گرفت. نزدیکی و همجواری با انسانهای دیگر، به سطح حلقه خانواده و گوشه نشینی در خانه و همدستی افرادی که می خواستند «بیرون» جلب نظر نکنند، پایین آمده بود. در دوره اشغالگران نازی و جنگ، هرکس البته در «داخل» زندگی می کرد و در خانه را محکم می بست و شیر آب را باز می کرد تا در پناه سروصدای آن به رادیو بی بی سی و سایر رادیوهای متفقین گوش کند. همه کس بناچار «بیرون» احتیاط بخرج می داد و از غریبه ها دوری می کرد. دلیل این کار فقط محدود به این نمی شد که اظهار عقیده خطرناک بود؛ دلیل دیگر و عمده آن، عادت به پنهانکاری بود که در نتیجه تلاش برای تهیه مواد غذایی از محله یا روستاهای دور و نزدیک بوجود آمده بود.

هرچه خطرناک بود - اعم از مأموران گشتاپو و هموطنان همدست با دشمن و سربازان و موجودات پنهانی که دزدانه گوش می دادند و ضبط می کردند و دستگیر می کردند و به زندان می انداختند و می کشتند - همه بیرون از خانه بود. بیماری

چفت کردن در، کم کم برای اجتناب از آن خطرها و شاید حتی پرهیز از بمبها پدید آمد. پیاد دارم که در موقع حمله های هوایی، کم خطرتر بود که کسی در خانه بماند تا به پناهگاههای عمومی برود. در واقع، زنده بودن خود من امروز به این جهت است که شبی در ماه آوریل هنگام حمله هوایی، به جای اینکه به ایستگاه راه آهن بروم و، مطابق قرار قبلی، به گروهی از پیراپزشکان بپیوندم، در خانه ماندم. بمبی مستقیماً به آن پناهگاه اصابت کرد و، صبح روز بعد، چیزی جز یک ویرانه و ردیفهای پایان ناپذیر اجساد در آنجا به چشم نمی خورد و دیگر هرگز هیچ یک از سایر دانشجویان پزشکی عضو آن گروه را ندیدم.

در دو سال کوتاه بعد از جنگ، پیش از سر کار آمدن کمونیستها در ۱۹۴۸، و در سالهای فرارسیدن امواج پیاپی فضای باز و گرم شدن و باز سرد شدن مناسبات [شوروی و غرب]، عارضه چفت کردن در، قدری تخفیف پیدا کرد. اما بعد نوبت فجایع استالینیستی اوایل دهه ۱۹۵۰ رسید. وضع دوباره به دوره نازیها شبیه شد، منتها با این تفاوت مختصر که این دفعه مأموران پلیس مخفی و دادستانها و همدرستان دشمن، افراد محلی چک و اسلواک و گاهی حتی زندانیان سابق اردوگاههای نازی و بعضی اوقات حتی همکاران خود شخص بودند که تحت نظارت شورویها عمل می کردند. پس از پایان دوره «خارجی»، مردم آهسته آهسته و با بیمیلی باز از خانه بیرون می رفتند و محل کار و کارکنان جدید یا قدیم و کارخانه ها و اتحادیه ها را می پذیرفتند یا خود را با آنها یکی می دیدند. هرچه امواج تبلیغات سوررنالیستی اشتراکی کمتر می شد، احساسات جمعی بیشتر قوت می گرفت. در مکانهای همگانی، درست به همان نسبت که شماره مجسمه های رسمی ملبس به او نیفورمهای سوسیالیستی-رنالیستی با لبخندهای ابلهانه حاکی از خوش بینی، رو به کاستی می رفت، عده مردم بیشتر می شد. وقایع ۱۹۶۸، این دوره بینابینی را نیز مانند واپسین امیدهای سوسیالیستی نابود کرد. باز هم «خارج» و «خارجی» به جای خود برگشت، اما این بار با قوت و شدت و بی پروایی و بی ایمانی بمراتب بیش از گذشته از هر دو جانب «داخلی» و «خارجی». این بی ایمانی و پشت پا به اصول، نتیجه پند گرفتن از تاریخ بود؛ محصول این واقعیت بود که «خارجیها» از روزگار نازیها و دوره استالینیستی عبرت نیاموخته بودند. البته آموخته بودند، اما وانمود می کردند که نیاموخته اند.

بدین ترتیب، مفهوم «آنها» از هر زمان یا مکان در گذشته واقعی تر شد، و اکنون دیگر بر هر کسی - اعم از همسایه‌ها و مأموران دولت و مقامات رسمی و نیروهای انتظامی و حزب و دولت و روسها - دلالت می‌کرد، و حتی ابعاد بیشتری به خود می‌گرفت، زیرا در اغلب سطوح، از پایین تا بالا، به نظر می‌رسید همه به راهنمایی مفهوم «داخل و خارج» یا مفهوم «ما و آنها» به عنوان آخرین نشانه حیاتی در زندگی عمل می‌کنند. نه تنها مردم عادی، بلکه افراد پلیس و مأموران حزبی از همین شیوه پیروی می‌کردند. همه در خلوت می‌گفتند: «تقصیر من نیست؛ 'آنها' ول نمی‌کنند.» احساس رایج در سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۷۱ این بود که: باز تنها شدم. یگانه احساس نزدیکی و قرب جوار جمعی و انسانی، در گروههای مخفی و در میان مخالفان پدید می‌آمد. بقیه جامعه از افرادی تشکیل می‌شد که حالت انزوای تدافعی داشتند و از سایر افراد دارای حالت انزوای تدافعی متنفر بودند. تقریباً هر کاری روا بود به این شرط که مستقیماً به اقدامات سرکوبگرانه منجر نشود. قواعد ناظر بر امور اخلاقی و خلاف اخلاق، تبدیل شد به قواعد ناظر بر اینکه چه چیز را می‌بینند و چه چیز را نمی‌بینند. کافی بود کسی با کاربرد استعاره‌های ابتکاری نشان دهد که متوجه همه قضایاست تا دیگران سخنش را (مثلاً در ادبیات) باور کنند. و هدف مثبت ادبیات این شد که بگویند «اینها همه درست، ولی...» «خارجی» و آنکه از ما نبود، موجودی باور نکردنی بود؛ اما شرط اینکه حرف ما را باور کنند، باز کردن مشت او بود.

کسی که از بیرون، از دریچه چشم جهان بهره‌مند از عقل سالم، به این وضع بنگرد، ممکن است اسم آنرا بدگمانی بیمارگونه جمعی و اشتراکی افراد بدگمان بگذارد. ولی حقیقت این است که، از تنظیم دخل و خرج خانواده گرفته تا امید بستن به آینده فعالیت‌های خویش در ادبیات، این تنها راه ادامه حیات بود. وقتی پای درسهای مشکل تاریخ در میان باشد، دیگر نمی‌توان بسادگی از بدگمانی بیمارگونه سخن گفت.

کلک زدن به «آنها» مانعی نداشت. «آنها» (اعم از مسکو یا کاگب یا پلیس دولتی یا دفتر سیاسی حزب) خودشان دلشان می‌خواست کلک بخورند، چون برای اینکه از عهده برنامه‌های پنجساله برآیند یا بتوانند به نیات مقدس حزبی ادامه دهند، راهی جز این نداشتند. رسماً و از نظر دولت، این اقتصاد سایه‌وار هیچ عیبی نداشت. تنها چیزی که خرابکاری تلقی می‌شد این بود که کسی بخواهد نام حقیقی آنرا ببرد.

آدم از اینکه کاری را با موفقیت به انجام برساند ته دل احساس گناه می کرد، خواه این کار، انتشار یک کتاب بود (زیرا امکان این کار برای بسیاری وجود نداشت) و خواه ساختن یک برج آپارتمانی بدون دزدیدن از وسایل لوله کشی و بهداشتی و ایزولاسیون (چون می گفتند «کسی که نمی دزدد، نان خانواده خودش را می برد»). بنابراین، همه کس بیشتر اوقات احساس گناه می کرد.

رژیم تا لحظه آخر این انحطاط اخلاقی را دست کم گرفت و بعد، در نوامبر ۱۹۸۹، به گمان اینکه ممکن نیست نیم میلیون نفر همه در یک زمان و یک جا جمع شوند و فریاد «سرنگون باد» سر دهند، در ارزیابی آن مبالغه کرد.

باستان شناس فرضی ما پس از بیرون آوردن شهر از زیر خاکستر دوران برژنف، مشاهده می کرد که نیمی از خانه های جدید و تک واحدی مخصوص سکونت عائله شخصی، از مصالح مسروقه ساخته شده است؛ ولی از این واقعیت نمی توانست نتیجه بگیرد که کسانی که این خانه ها را می ساختند ممکن بود چیز دیگری نیز در نظر - یا در روح و جان - داشته باشند: چیزی از قبیل مفهوم خوب و بد، یا شرف و ننگ، یا به هر حال چیزی که ایشان را در شبکه ای از انگیزه ها و احساسها به یکدیگر پیوند - چیزی مانند آرمانهای مشترک. به عقیده من، این آرمان زاییده واکنش منفی در برابر شیوه تلقین و تبلیغ پوچ و مضحک روسها بود، شیوه ای که اگر در چارچوب نظام رفتار و روحیات مردم اروپا با توجه به فرایندهای حیاتی به آن بنگریم، نه پذیرفتنی بود و نه قابل دوام، زیرا در آن نظام، بین الفاظ و حقایق خارجی، رابطه ای کمابیش ثابت برقرار است. تمایل روسها به پخش کردن شعارهایی که می بایست به جای حقایق خارجی گرفته شود، و گرایش آنان به پرستیدن و عظیم جلوه دادن رهبر و تبدیل او به هشتمین یا نهمین شگفتی عالم [پس از عجایب هفتگانه]، و تصور ایشان به اینکه توده مردم فقط از برکت انوار وجود تزار یا مهر تابان زندگی می کنند - اینها همه با ذات کسی که در رژیمهای دموکراسی یا در جوامع صنعتی زندگی کرده بود از اساس بیگانه بود، زیرا آنچه چنین رژیمها یا جوامعی را می گرداند، تفکر عملی و صلاح اندیشی است.

آزادی و دموکراسی مانند یکی از رویاهای پاکیزه و ظریف ایام کودکی هنوز پس از چهل سال دست نخورده مانده بود، و نود درصد جمعیت کشور به انگیزه

تلاش برای دست یافتن به آن، به جنبش درآمدند. از این عده، تنها درصد کوچکی بعد از آن جریان همچنان برای کسب عادات جدید جد و جهد و کاربُری و رعایت اخلاق اجتماعی به حرکت ادامه دادند.

به نظر من، اشکال در عادت طولانی به مقاومت بود و در اعتقاد دیرین به اینکه گرچه زندگی تحمل‌ناپذیر است، ولی به هر حال راحت است. آنچه اشکال ایجاد می‌کرد، سابقه ممتد نفی و طرد بود. دلایل و شواهد اینکه «چه نمی‌خواهیم» همه جا مشهود بود؛ آنچه کمتر اثری از آن دیده می‌شد این بود که «چه می‌خواهیم». هیچ آرمان واقعی و ملموس و مثبتی به چشم نمی‌خورد. در میان آثار به‌جای‌مانده از یکی از شخصیت‌های بزرگ این قرن، یان پاتوچکا^۱، و در نوشته‌های زیرزمینی مخالفان، مقاله‌های فلسفی در باب اخلاق و حقیقت و دربارهٔ لزوم سرنگون کردن رسوایان، فراوان بود. از این گذشته، میراث یان پالاک^۲ را داشتیم، یعنی دانشجویی که در ۱۹۶۰ خود را به آتش کشید و با این کار، دست به یکی از اقدامات بزرگ این قرن زد و یکی از بالاترین سرمشق‌ها را داد. وقت داشتیم که نشان دهیم در زیر سرپوش جامد و خفقان‌آور سرمقاله‌های رسمی و ساده‌لوحانه «مارکیستی» در روزنامه‌ها و مجله‌ها، فلسفه و اندیشه سیاسی چگونه هنوز زنده مانده است. وقت داشتیم که نشان دهیم تیزی و درایت در آن روزگار بی‌فروغ کندذهنی از میان نرفته است. آنچه وقتی برای آن باقی نبود، تربیت به معنای وسیع کلمه بود؛ آنچه جایی برای آن در روزنامه‌ها نبود و کمتر مجله فرهنگی یا نشریه‌ای مخصوص طرح آراء نظری به منظور بحث و فحص دربارهٔ آن وجود داشت، یافتن راهی برای گفتگو با شهروند ساده‌حیران و سرگردان بود. رویهم‌رفته بسیار کم اندیشه‌ای در این باره پیدا می‌شد که مردم در زندگی خصوصی باید دنبال چه باشند. چیز دیگری که به چشم نمی‌خورد نظریه اقتصادی عام و جامعی بود که سناریوی برای بیرون آمدن از زیر آوار برنامه‌ریزی متمرکز بدست دهد و بگوید که بدون سرمایه چگونه می‌توان به نظام سرمایه‌داری رسید.

تصویری که از آینده عرضه می‌شد، به جای اینکه تصویر زایش‌کُنند و آهسته

1. Jan Patočka

2. Jan Palach

مفهوم جدید شهروندی باشد، تصویر روزگاری بدون ناراحتی و در دسر (یا، به عبارت ساده، بدون کمونیستها) بود. همه احساس می‌کردند که خلئی پدید آمده است؛ اما تصور بر این بود که، پس از دوره‌ای از محرومیت‌های اقتصادی، و در نتیجه سیاست‌های درست اقتصادی (که وجود نداشت) و به یاری پرشور دموکراسی‌های غربی (که معلوم شد آنچنان هم شور و شوقی ندارند)، این خلأ بخودی خود پر خواهد شد.

آینده در عالم خیال به صورت قسمی آلودگی طبیعی و خودانگیخته مجسم می‌شد که مرزهای غربی کشور را خواهد پیمود و در قالب اتومبیل‌های مرسدس بنز (ولی نه به شکل عادت غربیان به سخت کوشی و صرفه‌جویی) عمدتاً از آلمان به ما سرایت خواهد کرد.

شور و شوق بیرون آمدن از زیر خاکستر و آزاد بودن - بویژه آزاد سفر کردن - و دیگر انتظارات خوش و راحت، بیش از دو ماه به درازا نکشید: دوماهی که در آن، احساس عظیم آسودگی (یا پیروزی) و نزدیکی و همجواری انسانها و صدای انسانی، یعنی عمدتاً صدای واسلاو هاول، همه‌جا چیره بود. در دو هفته اول، همه کس دوست همه کس بود و لبخند می‌زد و فوراً به حرف می‌آمد و حاضر به کمک بود. پراگ دفتر شعری شده بود که به روی همه گشوده بود. پیر و جوان اندیشه‌هایی را که به خاطرشان رسیده بود یا شعرهایی را که به دل راحت سرود بودند یا دست کم سخنانی را که از مارکوس اورلیوس^۱ یا ماساریک^۲ یا جورج آرول^۳ در گوشه و کنار پیدا کرده بودند، روی تکه کاغذی می‌نوشتند و به در و دیوار و ویتترین مغازه‌ها و واگنهای مترو می‌چسباندند. پس از دو هفته، دفتر شعر بسته شد. بجز عکسهایی از رویدادهای آن روزها، دیگر شعری به چاپ نمی‌رسید. دلها نیز بسته شد و کم‌کم مشکلات ظهور کرد: هجوم به سوی درآمد و مقام با پیدا شدن سروکله کسانی نه از حلقه مخالفان زیرزمینی، بلکه از میان طردشدگان و حتی کمونیستها که روی پیراهن و کت و پالتو و حتی چترشان علامت «جامعه مدنی»

۱. Marcus Aurelius (۱۸۰-۱۲۱ م). امپراتور روم و یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان رواقی. (مترجم)

۲. T. G. Masaryk (۱۹۳۷-۱۸۵۰). سیاستمدار و فیلسوف اهل چکسلواکی. (مترجم)

۳. G. Orwell (۱۹۰۳-۵۰). نویسنده انگلیسی. (مترجم)

نصب می‌کردند؛ تأسیس فرقه‌ها و گروه‌های فشار در درون تشکیلات جدید سیاسی؛ غریزه‌های پست و حقیر در لباس هدف‌های والای انسان‌دوستانه؛ گرفتاری و سرخوردگی مسافران بی‌پول در خارج؛ و بالاخره مشاهده اینکه شخصیتهای فرومایه جدید جانشین شخصیتهای فرومایه پیشین می‌شوند. درباره همه اینها به‌طور کامل تبلیغ شده است. آنچه هنوز خلل نپذیرفته، صدای واسلاو هاول و چند تن انگشت‌شمار مانند اوست.

چهل سال انحطاط اخلاقی میدان را خوب آماده کرده بود: میدان برای جولان انواع فرصت‌طلبان سیاسی و اقتصادی؛ برای سودجوییهای بیرحمانه و دزدیهای کوچک و بی‌پروا؛ برای تبهکاریهای معلول عفو و بخشودگی وسیع نمودار ملاکهای دستگاه جدید ولی غافل از وضع واقعی شهرها؛ و برای مهاجرت گروه‌های دچار محرومیت‌های اجتماعی از بخش شرقی به‌بخش غربی کشور. کسانی که سابقاً در خدمت دولت قلم می‌زدند، ناگهان دریافتند که مؤسسه انتشاراتی خصوصی دایر کردن و فروختن کتابهای عشقی و جنسی یا رمانهایی از قبیل همیشه عبرت^۱ بمراتب بهتر از نوشتن داستانهای سوسیالیستی-رنالیستی است. کارگرانی که پیشتر در پمپ بنزینهای متعلق به دولت کار می‌کردند و از دولت می‌دزدیدند، وارد عملیات عریض و طویل‌تر شدند. میخانه‌دارانی که سالها میخانه‌های اجاره‌ای را ملک خصوصی خود می‌دانستند و انواع راه‌ها را برای کلاه گذاشتن سر دولت و سر مشتری کشف کرده بودند، اکنون می‌توانستند مالی را که اندوخته بودند در کسب و کارهای وسیع‌تر سرمایه‌گذاری کنند. بارها و بسیار بجا گفته می‌شد که فقط کسانی که به‌خارج مهاجرت کرده بودند و اکنون به‌میهن بازگشته‌اند، یا افرادی که در بازار سیاه و جرائم نسبتاً کوچک دست داشته‌اند، از استطاعت لازم برای خرید فروشگاه‌ها و کارگاه‌ها و مؤسسات فرهنگی و گاهی حتی باشگاه‌های ورزشی بهره‌مندند. سرتراشیدگان^۲ و گردن‌کلفت‌های دیگر در پراگ و سایر شهرهای بزرگ آنچنان جولانی می‌دادند که حتی وارشان نازیهای آلمانی که در جمهوری دموکراتیک آلمان [یا آلمان شرقی سابق] صحیح و سالم مانده بودند، عاشق این بودند که به‌این‌سوی مرز بیایند و به‌همبازیانشان در

۱. Forever Amber. رمانی سبک و کم‌ارزش ولی پرفروش نوشته خانمی به‌نام وینزر. (مترجم)

۲. Skinheads. جوانان شرور نژادپرست دارای تمایلات افراطی ضد چپی و ضد خارجی. (مترجم)

چکوسلواکی سری بزنند. میدان حتی برای تبهکاران و مافیاهای بین‌المللی نیز باز بود. اما چون در همان زمان احساس می‌شد که انحلال پلیس کمونیستی و ایجاد نیروی پلیس جدیدی به جای آن، یکی از ضرورت‌های سیاسی و اخلاقی است، این امر به نوعی بحران هویت تمام‌عیار در میان افراد پلیس انجامید و، در نتیجه، کارآیی آنان به طور فاحشی کاستی گرفت. دست و پنجه نرم کردن با مشکلات یادشده، به کاری فوق‌العاده پیچیده مبدل شد. بدون پلیس مخفی، همه کس از شاعر تا کوکائین‌فروش از موهبت آزادی برخوردار می‌شود، و البته کوکائین‌فروش از آزادی خود بهتر استفاده می‌کند. غرض از این حرف، استدلال به طرفداری از پلیس مخفی نیست؛ فقط می‌خواهم بگویم که واقعاً آزاد بودن، چقدر دشوار است.

و سپس نوبت فرد عادی رسید که از تظاهرات طرفداران وحدت ملی در میدانها و پارک‌های، شهر برمی‌گشت و می‌پرسید: تقصیر با کیست؟ چه کسی دست به این کارها زد؟ چه کسی چه کاره بود؟ البته سنت مرضیه همیشه بر این جاری بوده که گناهها را به گردن دستگاه بیندازند. ولی این هم مانند رویدن علف در ویرانه‌ها، یکی از جریانهای طبیعی است.

موج عظیم احساسات ضد دستگاه، از چهل سال یا حتی پنجاه سال پیش شروع نشده بود که پای نخستین سرباز آلمانی به این کشور رسید؛ سابقه آن برمی‌گشت به چهارصد سال پیش که دست کم در بخشهای چک و موراویا در کشور، امید استقلال بر باد رفت. بنابراین، در ما این عادت تاریخی بوجود آمده است که همیشه زیر چکمه کسی باشیم و کسی را داشته باشیم که گناه همه زیانها و بیشتر گرفتاریها را به گردن او بیندازیم. حکایت زمان کمونیستهاست که تا چیزی از آسمان می‌بارید، می‌گفتند: «بر پدر این کمونیستها لعنت، باز باران گرفت!»

این جمله نیز از قبیل همان جمله‌های سابق مردم است که روزگاری می‌گفتند: بر پدر این هابسبورگها لعنت! بر پدر این آلمانها لعنت! بر پدر این چکهای تندرو لعنت! بر پدر کاتولیکها لعنت! بر پدر پروتستانها لعنت! شاید ریشه بدگمانی ما به دستگاه، به تاریخ مذهب پروتستان در چک و موراویا، بخصوص در دوره نهضت ضد اصلاح دین^۱ و آلمانی شدن ما، برسد که به دلیل رواج زبان آلمانی در دولت و

۱. Counter-Reformation. نهضتی که اولیاء مذهب کاتولیک برای مبارزه با بدعت‌گذاریهای پروتستانها بر ضد نهضت اصلاح دین در قرن شانزدهم براه انداختند. (مترجم)

زبان لاتین در میان اهل علم، چیزی نمانده بود دو زبان چک و اسلواک را یکسره نابود کند. عادت به اینکه بیگانه‌ای یا کسی یا زبانی نامفهوم یا فردی یکسره غیر قابل اعتماد و بکلی متعلق به دنیایی دیگر پشت میز شهرداری یا در کاخ بالای سر ما نشسته باشد، عادت‌ی است که ریشه‌های دیرین دارد. کافکا از قرن‌ها پیش از تولد، در پراگ زندگی می‌کرد، و حتی شصت سال پس از مرگ، باز هم آنجا بود.

البته غیر از فرقه‌های کردن و تهی مغز راستگرا، ممکن نیست کسی دستگاه واسلاو هاول را بیگانه تلقی کند، زیرا تصویر آن در «پایین»، در میان «خود ما»، در «داخل» شکل گرفته است. ولی با اینهمه، هرچه باشد این دستگاه هم باز دستگاه است و دستگاه، بنا به تعریف، در چشم آدمهای عادی تنگدست، بناچار فاسد است ولو هیچ اثری از فساد در آن دیده نشود. از طرفی، اگر درست فکر کنی، این دید و تلقی دقیقاً و شاید فقط به این علت بوجود آمده است که شخصیت استوار و مقاوم هاول وجود آن را متنفی می‌کند.

با سپری شدن سال دوم، بتدریج فهرست شایان توجهی از دشمنان پدیدار می‌شود که با در نظر گرفتن ذهنیتها و گروههای مختلف از این قرار است:

— کمونیستها، به معنای موجودات خاصی از حیث زیست‌شناسی که نه هرگز تغییر می‌کنند و نه هیچ‌گاه متحول می‌شوند، از فسیلهای حزبی گرفته (که نشان دادند آنچنان از هرگونه شعور تاریخی بی‌بهره‌اند که حس کنجکاوی بیننده برانگیخته می‌شود) تا کمونیستهای طرفدار اصلاح در دهه ۱۹۶۰ که در جنبش آزادی‌طلبانه ۱۹۶۸ کوتاهی کردند، کوتاهی و قصوری که از طرف دیگر ممکن است نوعی پیروزی معنوی نیز خوانده شود چون پیروزیهای معنوی معمولاً محکوم به شکست‌اند.

— «دسته‌های پنهان»، به معنای مافیاهایی که گفته می‌شود از افراد پلیس مخفی سابق تشکیل شده‌اند. این ادعا به رغم این حقیقت آشکار صورت می‌گیرد که تعقیب و شکار دشمنان پیشین قرار است زندگی سیاسی را هم از وجود تار عنکبوت پلیس گذشته پاک کند و هم از وجود مگسهای به‌دام‌افتاده در آن، یعنی قربانیان، و اینگونه گروههای مافیایی، به فرض هم که وجود داشته باشند، لابد کمال استفاده را از این بگیر و ببند می‌کنند.

— رهبران جدید که پیشداوری بر ضد آنان از همان بدگمانی همیشگی نسبت به روشنفکران مایه می‌گیرد. بدون شک، نیروی مقدم و پیشاهنگ در سطوح عالی اجرایی و اداری از روشنفکران تشکیل می‌شود. گماشتن آنان به این مناصب بعضاً به این منظور بوده که هنرمندان و نویسندگان و فیلسوفان، به جای اینکه مطابق سنت، منتقدان قدرت باشند، در موضعی از حیث تاریخی مثبت قرار بگیرند. (از دانشمندان علوم طبیعی کمتر کسی در این میان پیدا می‌شود، زیرا احساس اینکه هنر و علوم انسانی به فرهنگی غیر از فرهنگ علوم طبیعی تعلق دارد هنوز بر افکار روشنفکران چیره است و به طور ضمنی و نادرست فرض بر این است که علوم طبیعی نسبت به اخلاق بیطرف و بی‌اعتناست). قشر نخبگان روشنفکر متأسفانه آنگونه که باید به سطوح پایین ساختار سیاسی نفوذ نمی‌کند. جناح راست افراطی که شعارها و چاره‌گریهای سطحی و ساده‌اش امروز دیگر از اثر افتاده، استدلالهای خود را برای افراد ساده‌بین و ساده‌اندیشی به ارث گذاشته است که از هدف گرفتن «حکام جدید»، یعنی روشنفکران، لذت می‌برند. احساس نیاز به شعارهای ابلهانه متداول در زمان رونق بازار کمونیستها، به طرز غریبی فسیلهای کمونیست را با جتنهای فاشیستی که بعضی از آنها از محافل پلیس مخفی سابق سر بلند کرده‌اند، متحد می‌کند.

— نیروهای اهریمنی و جادویی همیشگی که باز با تردستی هرچه تمامتر از آستین بیرون کشیده می‌شوند، یعنی فراماسونها، یهودیها، سیا، و البته کاگب که می‌گویند با صحنه‌سازی کودتایی براه انداخت تا دست‌نشانندگان جدیدی را جانشین لعبتکان پیشین کنند. این عقیده سوررنالیستی حتی به صفحه بعضی از روزنامه‌های عوام‌پسند هم رسیده است ولی آنقدر شاخدار است که اکثر مردم چون متعصب و موهوم‌پرست نیستند، بیش از اینکه به وجود چنین دشمنانی اعتقاد پیدا کنند، شانه بالا می‌اندازند و می‌گویند: «نمی‌دانم».

— اقوام دیگر، به معنای چکها که نیازهای اساسی اسلواکها را نادیده می‌گیرند، و اسلواکها که می‌خواهند بیش از سهمشان از بودجه کشور بهره ببرند. بیماری قوم‌پرستی هنوز آنقدر شدت نگرفته که به صورت نفرت و کینه‌توزی نامعقول درآید، البته به استثنای چند هزار قوم‌پرست اسلواک که خود را وارث دولت سابق اسلواک مبعوث هیتلر می‌دانند، و به غیر از اسلواکهایی که به کانادا یا امریکا مهاجرت کرده‌اند و هنوز

طرز فکر افراطی و نیاکانی در ایشان باقی است. صورت افراطی این نوع قوم پرستی حتی به یهودستیزی نیازمند است و ترجیح می دهد با «داداش بزرگ» شرقی همکاری و پیوستگی داشته باشد تا با چکهای از حیث سیاسی واقع بین و مصلحت اندیش.

— کولیها و سایر اقلیتهای سیه چرده، بخصوص کسانی که از شرق مهاجرت کرده اند. میزان معتنا به بزهکاری در میان کولیهایی که از فقیرترین نواحی روستایی به شهرهای بزرگ مهاجرت می کنند، به اینگونه نژادپرستی دامن می زند. گروههای خودگماشته شهروندان که بدون مجوز قانونی، سرخود به استقرار نظم و تنبیه خطاکاران می پردازند، و همچنین سرتراشیدگان، گاهی کارهایی می کنند که نتایج ناگوار بیار می آورد. کولیها و افراد اقلیتهای یادشده، بهانه برای اینگونه وقایع بدست می دهند. درباره حقوقشان از نظر بشری و سیاسی و نژادی جبار و جنجال راه می اندازند، ولی تصورشان را از «حقوق» به نحوی تبلیغ نمی کنند که برای یک دولت متمدن قابل تحمل باشد. از دیگران متنفرند و دیگران نیز — که متأسفانه محدود به سرتراشیدگان نیستند — از ایشان متنفرند. عامه مردم از هیچ یک از دو طرف هواداری نمی کنند و نمی خواهند پایشان به معرکه کشیده شود و باز هم زیر لب می گویند: «نمی دانم».

— انواع و اقسام مسؤولان کشوری، از بالا تا پایین، که به دیگران بی اعتنا و در فکر منافع خویش اند. این قضیه یکی از بیماریهای بخصوص مشخص هر پارلمانتاریسم نوپاست. نمایندگان دو مجلس و اعضای انجمنهای شهرها که از طریق انتخابات آزاد انتخاب شده اند آزادانه به لوايح تأمین درآمد عمومی رأی می دهند و بین پارلمان یا انجمن شهر و منافع خصوصی خودشان آزادانه در رفت و آمدند. در دموکراسیهای نو پا که نمایندگان تنگدست (یا نه چندان تنگدست) هنوز بر فن مردم فریبی و مباحثه سیاسی مسلط نشده اند، فساد محصول قدرت البته بیشتر به چشم می خورد. مثلاً در سنای امریکا زبان انگلیسی به چنان اوجی از فصاحت می رسد که سخنران می تواند کاملاً به آن پشتگرم باشد، و عادت به پنهان کردن منافع و اغراض شخصی ثمرات شگفت انگیز و گاهی کمیاب و گرانبها دارد. ولی در کشور ما گاهی حتی از شیوایی بیان و فن سخنوری هم اثری دیده نمی شود. البته در این زمینه تقصیر اصلی از واسلاو هاول است که با اینکه در نطق و خطابه برای بیان واقعیات اینچنین ید طولایی دارد، متأسفانه خودش قابل تکثیر نیست.

— ابن‌الوقت‌ها و کمونیست‌های سابق که ممکن است در هر سطحی آهنگ اصلاحات و سیاست‌های جدید را کنند یا حتی متوقف کنند، گویانکه اکثر، بنا به ماهیت، ظاهراً به نظر می‌رسد هوادار دو آتشه رژیم تازه باشند، و به‌رغم اینکه اگر قرار باشد از کار برکنار شوند، بعید نیست بعضی از افراد متخصص، و مدیران باکفایت نیز غفلتاً از دست بروند. «دشمنان» متعلق به گروه اخیر احیاناً به‌هیچ‌وجه ابن‌الوقت نیستند و فقط باید از زمره بازماندگان قوانین طبیعی حاکم بر وضع گذشته زندگی محسوب شوند. مثلاً بعضی از دانشمندان و پزشکان متخصص قادر به کار در پراگ یا براتیسلاوا نیستند، اما بخوبی می‌توانند در بتزدا در ایالت مریلند در امریکا مشغول کار شوند و درس بدهند و جراحی کنند. البته قابل انکار نیست که بعضی از دیوانیان سابق که در هر سطحی از دستگاه اداری رسوب کرده‌اند، بی‌آنکه لزوماً قصدی داشته باشند، به علت عادات و راه و رسم دیرین، موجب لطمه شده‌اند. پس باید به جای رده‌بندی، اشخاص را فردا از یکدیگر بدقت تفکیک کرد.

— چیزی که عملاً مهم نیست ولی به هر حال یکی از ویژگی‌های وضع کنونی است، مخالفت روشنفکران با علوم (به عنوان یکی از میراث‌های ایده‌ئولوژی مارکسیستی) و تکنولوژی است. این قضیه در سطح عوام با طیف وسیعی از تصورات ناشی از سحر و جادو و خرافات و هیستریهای جمعی ارتباط دارد و از جهتی منبعث از رهایی از محدودیت‌های گذشته است و از جهت دیگر معلول نارساییهای دستگاه بهداری دولت به اضافه کمبود مواد دارویی، و سرانجام باز از جهتی دیگر از تبلیغات رمانتیک طرفداران نهضت سبز سرچشمه می‌گیرد که بدون در نظر گرفتن اینکه کشور از کجا باید به انرژی لازم دست پیدا کند، حاضرند هر چیزی را که اول در زمان کمونیستها بوجود آمده است، نابود کنند. این شیوه خاص انگشت گذاشتن روی دشمن، شاهد یکی از مشکلات اساسی ما در جو کنونی طرد و نفی است. در وضع فعلی که باید در تلاش زنده ماندن بود نه در پی تجملات روحی و معنوی، چنین روشی برای ما آنقدر گران تمام می‌شود که در استطاعت‌مان نیست. هیچ‌گونه بدگمانی بیمارگونه و هیچ نوع مالیخولیا در استطاعت ما نیست ولو به نظر برسد که مالیخولیایی دیرین و مستند به واقعیات تاریخی است. آدمی به یاد بیمارانی می‌افتد که خوب می‌شوند، یا تقریباً خوب می‌شوند، و بعد

مرضشان عود می‌کند، یا پیش پزشک بازمی‌گردند، و شکایتشان این است: «خدایا، بدون این بیماری چه کنم؟»

اسکار وایلد می‌گوید هرچه در انتخاب دشمنانتان احتیاط بخرج دهید، باز هم کم است. البته کمتر کسی از چکها یا اسلواکها با آثار اسکار وایلد آشنایی کامل دارد. سالها کمونیستها فریاد می‌زدند که اصل، جمع است، نه فرد. این نعره‌ها به‌هرحال ظاهری بود، اما به‌رشد بدخیم نوعی فردگرایی توأم با بی‌ایمانی و پشت پا به‌اصول انجامید، و این نیز به‌نوبه خود به‌این احساس منجر شد که تا وقتی آتششان شرقی در فوران است، باید از آخرین ذره نور و اکسیژن استفاده کرد. آن احساس مانع از رؤیت تصویر شهروندی می‌شود که تازه از بند رهیده است. شهروند آزاد تازه‌رهیده، مسلط به‌فن بقاست و در تحمل هزینه روزافزون زندگی، صبر شگفت‌انگیز نشان می‌دهد و در همان حال تمام حواسش متوجه دشمن و هدفهای مشترک است. اما از طرف دیگر، به‌سوی آرمانهای مصرفی غرب نیز جلب می‌شود و دل به‌این وسوسه می‌سپارد که انتقاد از ثروت و نعمت زائد را نشانه نوع دیگری از دشمنی بشمارد. برخلاف شهروند غربی، متوجه دشواری شرایط منتهی به‌ثروت و نعمت نیست و از هرگونه سابقه زندگی مجلل در حیات روزانه بی‌بهره است. در عالم تئوری، ممکن است متقاعد کردن او به‌اتخاذ «راه سوم» آسانتر به‌نظر برسد. اما در عمل، او معتقد است که دشمن حتی مانع رسیدن او به «راه دوم» (یعنی دولت سوسیالیستی یا مقدمات آن، یعنی «راه اول») می‌شود.

در عمق وجود هرکسی که به‌جستجوی دشمن برود، دشمنی وجود دارد. این همان دشمنی است که به‌دنبال او نیستیم، ولی باید باشیم.

هنگامی که در تاریکی به‌سوی روشنایی انتهای تونل گام برمی‌داریم، صلاح نیست که شبی تاریک نیز در عمق وجود با خود داشته باشیم. چنانکه واسلاو هاول اخیراً گفت، از کجا که بعد از روشنایی، باز تونلی دیگر نباشد؟

کوچ بزرگ:

مشکل مهاجرت در جهان امروز*

دو مسافر در کوبه قطار نشسته‌اند. میزهای کوچک و قلابهای رخت‌آویز و طاقچه‌ها را گرفته‌اند و آسوده جا افتاده‌اند. روزنامه‌ها و پالتوها و کیفهای دستی و دیگر لوازمشان دور و بر همه جا پراکنده است. در باز می‌شود و دو مسافر جدید وارد می‌شوند. ورودشان به هیچ وجه اسباب خوشوقتی نیست. دو مسافر اول حتی اگر یکدیگر را نشناسند، با همبستگی عجیبی با تازه‌واردان رفتار می‌کنند. با اکراه لوازمشان را جمع می‌کنند و جایی برای نشستن آنان می‌کشایند. کوبه را قلمرو خود می‌دانند و به هر تازه‌واردی به چشم مزاحم می‌نگرند. چنین رفتاری بر مبانی عقلی توجیه‌پذیر نیست؛ ریشه‌هایش ژرفتر از اینهاست.

با اینهمه، تقریباً هرگز کار به کشمکش آشکار نمی‌رسد، زیرا هر مسافری تابع نظامی از قواعد است، و مجموعه مقررات نهاد راه‌آهن و هنجارهای حاکم بر رفتار و ادب اجتماعی، گزینه دفاع از قلمرو را در او مهار می‌کنند. نگاههایی ردوبدل می‌شود و عباراتی قالبی حاکی از پوزش، ولی توأم با بغض، بر زبان می‌آید. مسافران جدید حضورشان تحمل و احیاناً عادت می‌شود، اما داغ مزاحمت همچنان، ولو بتدریج کمتر، بر جبینشان می‌ماند.

* Hans Magnus Enzensberger, «The Great Migration», *Granta: A Paperback Magazine of New Writing*, No. 42, Winter 1992, pp. 15-51.

[هانس ماگنوس انتسنس برگر یکی از شاعران و نویسندگان بنام آلمان است. از دیگر آثار او دو کتاب اروپا، اروپا و یمنیگی و پندل‌های پوچ قابل ذکر است. (مترجم)]

حتی همین نمونه ساده و بی آزار نیز خالی از برخی ویژگیهای غیرمنطقی نیست. خود کوپه قطار منزلی موقت است: جایی است برای کسانی که می خواهند جابجا شوند. خود مفهوم مسافرت مساوی با نفی مفهوم اقامت است. مسافر کسی است که خانه‌ای حقیقی را با خانه‌ای تقریبی معاوضه می‌کند، و با همه این احوال، رنجیده و خشمناک و جبین در هم، به دفاع از این کاشانه موقت برمی‌خیزد.



هر مهاجرتی، علت و ماهیت و وسعت آن هرچه باشد، به کشاکش می‌انجامد. از نظر مردم‌شناسی، تعقیب سود شخصی و بیگانه‌ترسی، عواملی دگرگون‌نشدنی و ثابت و به قدمت همه جوامع شناخته شده بشری است.

جوامع باستانی برای پرهیز از خونریزی و ممکن ساختن حداقلی از مبادلات میان طایفه‌ها و قبیله‌ها و گروه‌های مختلف قومی، رسم مهمان‌نوازی را اختراع کردند. ولی این مقررات سبب نسخ و فسخ موقعیت بیگانگان نمی‌شود و، بعکس، آن‌را تثبیت می‌کند. مهمان عزیز و خدمت او واجب است، ولی باید برود.



دو مسافر جدید دیگر در کوپه را باز می‌کنند. از همین لحظه، موقعیت کسانی که پیشتر وارد کوپه شده بودند، تغییر می‌کند. کسانی که حتی چند دقیقه پیش مزاحم و متجاوز تلقی می‌شدند، اکنون بومی‌اند و حق آب و گل دارند و خویشتن را از طایفه کوپه‌نشینان و محق به داشتن کلیه مزایای متعلق به آن جمع می‌دانند. دفاع از اینگونه قلمرو «نیاکانی» که تنها چند دقیقه پیش اشغال شده، امری عجیب و غیرمنطقی به نظر می‌رسد. جالب توجه‌تر از آن، عدم هرگونه همدلی و همدردی با تازه‌واردان است که باید با همان نوع مخالفت دست و پنجه نرم کنند و با همان مراحل دشوار تشرف و وبرو شوند که پیشینیانشان با آن مواجه بوده‌اند. آدمی چنان سریع اصل و ریشه خویش را پنهان می‌کند و منکر می‌شود که شگفت‌انگیز است.



گروه‌های عشیره‌ای و قبیله‌ای از هنگام پیدایش بشر وجود داشته‌اند. ملت‌ها و کشورها هنوز بیش از دویست سال نیست که پدید آمده‌اند. دریافت تفاوت این دو دشوار نیست. گروه‌های قومی به‌طور نیمه‌خودانگیخته بوجود می‌آیند. ملت‌ها و

کشورها عمداً و با طرح قبلی ایجاد می‌شوند و غالباً وجودهایی ساختگی و مصنوعی‌اند که بدون نوعی ایده‌نولوژی مشخص ممکن نیست انسجام پیدا کنند. این شالوده‌ایده‌نولوژیک - همراه با شعائر و علائم مربوط به آن، مانند پرچمها و سرودهای ملی - نخستین بار در قرن نوزدهم پدید آمد و از اروپا و امریکای شمالی کم‌کم به سراسر گیتی گسترش یافت.

کشوری که بخواهد موفق بماند، نیازمند برخی چیزها مانند خودآگاهی ملی بدقت علامتگذاری‌شده و نظامی از نهادها (ارتش و گمرک و هیأت‌های دیپلماتیک) و وسایل حقوقی تعیین حد و مرز (حاکمیت و تابعیت و گذرنامه) است. این مقصود بندرت بدون بعضی افسانه‌های تاریخی بدست می‌آید. در صورت لزوم، حتی باید دلایلی بر وجود گذشته‌ای پرافتخار و برخی سنتهای مقدس جعل شود. معمولاً هرچه جریان تکوین ملتی ساختگی‌تر باشد، احساسات ملی افراد آن سست‌پاتر است و با فریاد و غوغای گوشخراش‌تری ابراز می‌شود. این حکم از جمله در مورد «ملت‌های تأخیرکرده» اروپا - یعنی کشورهای زائیده‌فروپاشی نظام استعماری - و اتحادیه‌های ملی اجباری، مانند اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و یوگسلاوی، صادق است که تمایلی به تجزیه و جنگ داخلی بروز می‌دهند.

البته جمعیت هیچ کشوری از لحاظ قومی و نژادی مطلقاً همگن و یکدست نیست، و این واقعیت با احساسات ملی پدیدآمده در بیشتر کشورها تعارض بنیادی پیدا می‌کند. در نتیجه، گروه اکثریت ملی معمولاً با اکراه وجود اقلیت‌ها را می‌پذیرد، و هر موج مهاجرت، مشکل سیاسی تازه‌ای به‌نظر می‌رسد. مهمترین استثنا بر این قاعده کشوری است مانند ایالات متحد آمریکا یا کانادا یا استرالیا که هستی خود را مرهون مهاجرت به‌مقیاس گسترده است. در اینگونه کشورها - بسته به اینکه جمعیت اصلی و بومی تا چه حد از صفحه‌عالم نابود شده باشد - اسطوره‌تأسیس کشور به این صورت درمی‌آید که می‌گویند اینجا مانند لوحی پاک بود و ما ابتدا به‌ساکن شروع کردیم.

به‌نظر تقریباً همه ملت‌ها طبیعی می‌رسد که میان خودشان و دیگران فرق بگذارند و بگویند «مردم خودمان» و «بیگانگان»، گوا اینکه، از حیث تاریخی، ممکن نیست در این فرق شک نکرد. هرکس بخواهد از چنین فرقی دفاع کند، باید بنا به‌همان

استدلال همچنین قائل به این شود که خودش همیشه در آن کشور بوده است، و متأسفانه این ادعا بآسانی قابل رد و ابطال است. متتها برای ایجاد تاریخ هر ملتی فرض بر این است که هر چیز مغایر و مخالف با آنرا می‌توان به فراموشی سپرد.



ممکن نیست ملتی اجازه دهد که همان چیزی را که خود درباره خویشتن می‌گوید، خارجیان راجع به او بگویند. مثلاً این جمله را در نظر بگیرید: «فنلاندیها نیرنگباز و دائم‌الخمرند.» معنای جمله بستگی به این دارد که یک فنلاندی چنین چیزی بگوید یا یک سوئدی. در فنلاند، فقط یک فنلاندی حق گفتن آنرا دارد، اما اگر یک سوئدی چنین جمله‌ای بر زبان بیاورد، رسوایی برپا می‌شود. اینگونه تفاوت گذاشتنها همیشه حاکی از پیشینه‌های دراز اصطکاک و کشمکش است.



مهاجرت در روزگار کنونی از جهات گوناگون با حرکت اقوام در گذشته تفاوت می‌کند. نخست اینکه تحرک در ظرف دو قرن اخیر افزایش عظیم یافته است. توسعه بازار جهانی نیازمند تحرک در سراسر گیتی بوده است و، مانند هنگامی که دروازه‌های چین و ژاپن به‌روی دنیا باز شد، هر جا لازم بوده چنین تحرکی بزور به‌جهانیان تحمیل شده است. سرمایه مرز کشورها را در هم می‌شکند و انگیزه‌های میهنی و نژادی را نادیده می‌گیرد، ولی اگر لازم دید، از همین انگیزه‌ها به‌سود تاکتیکی خود بهره‌برداری می‌کند. رویهم‌رفته، گرایش به این است که سرمایه، بدون توجه به نژاد یا ملیت، آزادانه حرکت کند و نیروی کار را به دنبال خود بکشد. بازار تا همین اواخر هنوز کاملاً بازار جهانی نشده بود. اما اکنون که شده، کوچهای امروزی احتمالاً جانشین جنگهای استعماری و لشکرکشیهای دولتی به‌منظور کشورگشایی خواهند شد. پول، بالهای الکترونیک درآورده است و فقط از منطق خودش تبعیت می‌کند و هر مقاومتی را به‌شوخی می‌گیرد و از سر راه برمی‌دارد. با وجود این، آدمیان هنوز چنان رفتار می‌کنند که گویی نیرویی مرموز و درکنشدنی بر آنان حاکم است. حرکتشان از جایی به‌جای دیگر مانند فرارهای دسته‌جمعی است. با اینهمه، هنوز عده‌ای از سر ناباوری نیشخند می‌زنند و می‌گویند چنین کوچها، اختیاری است.

هیچ کس، مگر به امید چیزی بهتر، مهاجرت نمی کند. در روزگاران گذشته، قصه و شایعه ناقل پیام امید بود. بسیاری از مردم پس از شنیدن داستانهای سحرانگیزی که از سرزمین موعود و آنلاتینس و الدورادو نقل می شد، براه می افتادند. امروز جای آن داستانها را تصویرهایی گرفته اند که رسانه های جهانی با بسامد بالا حتی به ده کوره های جهان در حال توسعه می فرستند. راست است که حتی شگفت انگیزترین و خیالی ترین افسانه های قدیم بیش از این تصویرهای امروزی جوهر و واقعیت داشت، اما از حیث قوت تأثیر به گرد این تصویرها هم نمی رسند. آگهیهای تبلیغاتی و پیامهای بازرگانی از کشورهای توانگری بیرون داده می شوند که همه کس در آنها بی هیچ زحمتی تشخیص می دهد که اینگونه تبلیغات مانند نشانه یا واژه ای بیمعناست که بر هیچ چیزی دلالت نمی کند. اما در جهان دوم و جهان سوم همین تبلیغات وصف موثق یکی از شیوه های بالقوه زندگی تلقی می شود و افقی زرین در برابر دیدگان می گشاید و مردمان این کشورها را روانه مهاجرت می کند.



قرنها جمعیت دنیا منظمأ نوسان می کرد ولی هرگز افزایش معتنا به نمی یافت. اما از هنگامی که به نحو تصاعدی رو به فزونی گذاشته، قواعد بازی تغییر کرده است. دیر یا زود این افزایش کمی ناگزیر در کیفیت مهاجرتها تأثیر خواهد گذاشت. اینکه هنوز به این مرحله رسیده باشیم جای تردید دارد. تخمین زده می شود که امروز بیست میلیون مهاجر در اروپای غربی زندگی می کنند. عده پناهندگان در افریقا و آسیا نیز چیزی در همین حدود است. این رقم گرچه بزرگ است، وقتی به یاد می آوریم که از ۱۸۱۰ تا ۱۹۲۱ سی و چهار میلیون تن عمدتاً از اروپا فقط به ایالات متحد مهاجرت کردند، دیگر نمی توانیم آنرا بیسابقه تلقی کنیم. حتی می شود ادعا کرد که مهاجرتها ی امروز، بخصوص وقتی با افزایش مطلق جمعیت جهان مقایسه شود (که مطابق برآورد سازمان ملل از ۱۹۹۰ تا سال ۲۰۰۰ به یک میلیارد خواهد رسید)، تاکنون نسبتاً محدود بوده است. از اینجا می توان نتیجه گرفت که عجبالتاً تنها عَشری از اعشار مهاجران بالقوه به حرکت درآمده اند و کوچ واقعی هنوز در راه است.

برخورد رسانه های گروهی با این استتاج تاکنون این بوده که آنرا حکم

دگرگون‌نشدنی تقدیر تلقی کنند و شواهدی و همناک در حتمیت وقوع چنین سرنوشتی بیاورند. دیده می‌شود که جمعی از تصور این آینده فاجعه‌بار و وحشت ناشی از آن، لذت‌گرایی می‌برند. بر پایه هر پدیده مربوط به بحران امروزی جهان - بی‌ثباتی اقتصاد دنیا، خطرهای عظیم معلول تکنولوژی، فروپاشی امپراتوری شوروی، عوامل تهدیدکننده محیط زیست - همواره سناریویی از نوعی که گفتیم ساخته می‌شود. این وحشت و سر‌آسیمگی که از تصور و تجسم آینده ناشی می‌شود، ممکن است نوعی مصونیت به سر‌آسیمگان بدهد و مانند مایه کوبی روانی باشد. ولی، به هر حال، چاره‌ای به دست نمی‌دهد و حداکثر به اتخاذ سیاستهای کژدار و مریز می‌انجامد که گاهی موجب اقدامات نارسا برای رفع و رجوع قضیه می‌شود و گاهی موانعی سر راه تفکر و عمل مؤثر پدید می‌آورد.



کشتی غرق شده است و عده‌ای از سرنشینان آن دوپشته در قایق نجات نشسته‌اند. عده‌ای دیگر هر لحظه در دریای طوفانی با خطر غرق شدن مواجهند. کسانی که در قایق نشسته‌اند چگونه باید رفتار کنند؟ باید دست هرکسی را که از میان امواج لبه قایق را می‌گیرد بزور پس بزنند و احیاناً با تبر قطع کنند؟ یا باید او را بالا بکشند و بگذارند قایق غرق شود؟ هرگاه پای حیل شرعی به میان می‌آید، این مشکل لاینحل نیز مطرح می‌شود. اما فیلسوفانی که در بحث از اخلاق چنین مثالی می‌آورند، معمولاً به این نکته توجه ندارند که خودشان صحیح و سالم در خشکی نشسته‌اند. هر تفکری در عالم معجزات، صرف‌نظر از نتیجه‌ای که از آن گرفته شود، وقتی به این اگر و اما می‌رسد، با سر به زمین می‌خورد. هر قدر هم شرکت کنندگان در بحث نیت خیر داشته باشند، نیت خیرشان در کنج اتاق گرم و نرم سمینار به جایی نمی‌رسد، زیرا هیچ‌کس بی‌یقین نمی‌تواند از پیش بگوید که در اوضاع اضطراری چگونه رفتار خواهد کرد.

تمثیل قایق نجات یادآور نمونه مثالی کوبه قطار است، منتها وضع تصویر شده در آن را در بالاترین حد مطرح می‌کند. در این تمثیل نیز مسافران، یعنی سرنشینان قایق، طوری رفتار می‌کنند که گویی ملکی را مالکند، با این تفاوت که قلمرو نیاکانی که کمر به دفاع از آن بسته‌اند پوست گردویی سرگردان بیش نیست و این بار قضیه دیگر به راحت و آسایش مربوط نمی‌شود، بلکه مسأله مرگ و زندگی است.

تصادفی نیست که تشبیه قایق نجات، مرتب در بحثهای سیاسی درباره مهاجرت — و معمولاً به شکل این گفته که «ظرفیت قایق تکمیل است» — تکرار می شود. ملایمترین چیزی که درباره این جمله می توان گفت درست نبودن آن است. حتی کسانی که این جمله را می گویند خود می دانند که تنها یک نگاه به اطراف برای اثبات سقم عینی آن کافی است. ولی آنان به صحت و سقم آن علاقه ای ندارند؛ وحشتی را که در دلها می افکند دوست دارند. بدون شک، بسیاری از مردم اروپای غربی معتقدند که حیاتشان در خطر است و وضع خویش را با وضع سرنشینان قایق نجات می سنجند. ناگهان کسانی که سرپناهی دارند در عالم خیال خویشتن را مِشتی آواره زورق نشین گرسنه و تشنه یا گروهی مهاجر بینوا در دخمه کشتی مجسم می کنند. بظاهر غرض از وهم کردن اینگونه اوضاع اضطراری دریا، توجیه رفتاری است که جز در حد نهایی پریشانی و بیچارگی تصورپذیر نیست. از چنین توهمات تا قطع دستان کسانی که از میان امواج استغاثه می کنند، یک گام بیشتر فاصله نیست.



اقلاً در تمثیل کوبه قطار این دلخوشی وجود دارد که محل ماجرا محدود و کوچک است. حتی در آن تمثیل خوفناک قایق نجات هنوز قیافه فرد آدمی مشخص است (مانند پرده نقاشی تخته پاره مدوز^۱، کار ژریکو^۲، که در آن هجده چهره و هجده سرنوشت نظر بیننده را جلب می کند). اما در آماری که امروز به دست می رسد — خواه مربوط به قحطی زدگان و خواه در مورد بیکاران یا پناهندگان — همه چیز به میلیون است، یعنی ارقامی که نیروی تصور در برابر آن فلج می شود. سازمانهای امدادی و مدیرانی که برنامه های وسیع جلب کمک زیر نظر آنان اداره می شود همه آگاهند که اینگونه ارقام غیر قابل درک است و، به این جهت، برای وفق دادن ابعاد فاجعه با قوه شفقت و همدردی ما، همیشه عکس کودکی را نیز با چشمان درشت رقت انگیز چاپ می کنند. اما فاجعه ای که با ارقام درشت رقم بخورد، چشم ندارد. دلسوزی و همدردی در برابر اینگونه انتظارهای فزون از شمار، فرومی ماند و عقل در مقابل آن فقط به عجز خویش پی می برد.

1. «The Raft of the Medusa» [«Le Radeau de la Méduse»]

۲. T. Géricault (۱۷۹۱-۱۸۲۴). نقاش فرانسوی. (مترجم)

به قول چولکاتورین^۱، قهرمان داستان معروف ایوان تورگنیف:

زائد، زائد... عجب کلمه رسایی پیدا کردم! هرچه بیشتر در خودم فرو می روم و هرچه بیشتر زندگی گذشته ام را می سنجم، بیشتر به صحت این کلمه خشن معتقد می شوم. زائد: دقیقاً همین طور است. مصداق آن، سایر مردم نیستند... مردم خوبند و بدند و باهوشند و احمقند و مطبوعند و نامطبوع. اما می شود گفت زائداند؟

دایه و کالسکه ران چولکاتورین یا رعایای ده یا، به طریق اولی، اهالی روستاها و شهرها و منطقه ها و مردم قاره ها ممکن نبود به نظر او زائد بیایند. چولکاتورین از مالکی چون پدرش صاحب آن خانه های اربابی، و از خودش با همه بیزاری و تنهایی و ملالی که احساس می کند، سخن می گوید، و با خود می اندیشد: «نه، مصداق این کلمه سایر مردم نیستند».

امروز، یکصد و پنجاه سال پس از مرگ چولکاتورین، به نظر ما می رسد که او در بهشت زندگی می کرده است. البته در هر عصری قتل عامهای بزرگ و فقر مزمن وجود داشته است. دشمن همیشه دشمن بوده است و آدم فقیر و بیچاره همواره فقیر و بیچاره. ولی از هنگامی که تاریخ گستره جهانی پیدا کرده است، مردمان و اقوام مختلف می بینند حکم زائد بودن کلاً در موردشان صادر می شود. قضاتی که چنین احکامی صادر می کنند نامهای گوناگون دارند: یکی اسمش «استعمار» است و دیگری «صنعت گستری» و «سؤمی» و «واپسین چاره»^۲ و «چهارمی» و «ورسای»^۳ و پنجمی «یالتا»^۴. احکام این قضات علنی صادر می شود و با نظم و ترتیب به مرحله اجرا در می آید، به نحوی که دیگر کوچکترین شکی برای هیچ کس باقی نماند که چه سرنوشتی - اعم از مهاجرت یا اخراج یا نسل کشی - در انتظار اوست.

جنایات سازمان داده شده به دست دولتها هنوز رواج دارد، ولی از آن بدخیم تر و

1. Chulkaturin

۲. غرض تصمیم رژیم هیتلری به بازداشت و قتل عام یهودیان است. (مترجم)

۳. مقصود عهدنامه ورسای است که در پایان جنگ جهانی اول میان دولتهای فاتح و آلمان شکست خورده بسته شد. (مترجم)

۴. مراد کنفرانسی است که در ۱۹۴۵ در شهر کوچک یالتا در شبه جزیره کریمه با شرکت روزولت و چرچیل و استالین تشکیل شد و شرق و غرب در آن بر سر حوزه نفوذ و مسائل مورد علاقه خویش به توافقهای تاریخی و دارای نتایج بسیار دامنه دار دست یافتند و در واقع باید گفت سرنوشت جهان را تعیین کردند. (مترجم)

زهر آگین تر و مرگبارتر عامل مجهول و بی نشان «بازار جهانی» است که همه چیز را دربر می گیرد و هر روز بخشهای بزرگتری از بشر را، نه از طریق آزار سیاسی یا به فرمان «پیشوا» یا به تصمیم حزب، بلکه خودانگیخته و بر اساس منطق خودش زائد اعلام می کند. البته نتیجه همانقدر بیرحمانه و خونین است، با این تفاوت که بزهکار را نمی توان تسلیم دادگاه کرد. معنای این سخن به زبان اقتصاددانان این است که روز بروز افراد بیشتری وارد بازار کار می شوند و تقاضا برای استخدام آنان به طور روزافزون رو به کاستی است. حتی در ثروتمندترین جوامع، مردم هر روز به صورت زائد در می آیند. با این مردم زائد چه باید کرد؟



از شگفتیهای منطق و هم پردازی یکی این است که دو واقعیت مانع الجمع در آن واحد با هم در یک مغز جمع می شوند. همان کسانی که مُدِلشان مُدِلِ قایق نجات است، در عین حال به هذیان دیگری نیز دچارند که حاکی از وحشت عکس آن است، بدین معنا که می گویند «نسل ما آلمانها (یا فرانسویها یا سوئدیها یا ایتالیاییها) رو به انقراض دارد». آمار جاری جمعیت را به آینده درازمدت تعمیم می دهند و با نتایجی که می گیرند، سعی می کنند شالوده ای، ولو لرزان، برای اینگونه شعارها فراهم سازند. با اینکه چنین پیش بینیها بارها در گذشته نادرست از آب درآمده است، باز پیش بینیهای هراس انگیز می کنند. می گویند متوسط سن مردم کشور کم کم بالاتر می رود و جمعیت پیرتر می شود؛ انحطاط و زوال بر مملکت حاکم است؛ سرزمین رو به تهی شدن از جمعیت است. در عین حال، نگاههایی حاکی از نگرانی به رشد اقتصادی و درآمد مالیاتی و وضع مستمری بگیران می اندازند.

سرآسیمگی و وحشت ناشی از این فکر که، از سویی، عده ای زائد و، از سوی دیگر، عده ای ناکافی هر دو در آن واحد در یک سرزمین وجود دارند، بیماری و ابتلائی است که من نام «جوع جمعیت شناختی»^۱ را برای آن پیشنهاد می کنم.



در گذشته های دور دست، بعضی می کوشیدند به مهاجرت در چارچوب اقتصاد

سیاسی بنگرند. تحلیلهای این کسان، امروز که می‌سنجم، در مقایسه با پریشان‌اندیشیها و هذیانگوییهای کنونی، متین و تسلی‌بخش به‌نظر می‌رسد. در اواخر قرن نوزدهم، اقتصاددان امریکایی، ریچموند می‌یو اسمیت^۱، سرمشقی از تفکر متین و معقول در این زمینه بدست داد و نوشت:

مقدار پولی که مهاجران با خود به کشور مهاجرپذیر می‌برند زیاد نیست و احتمالاً بیش از آن را برای تأمین زندگی مخاواده‌ها و دوستانشان، یا به‌منظور کمک به آمدن آنان، به‌وطن می‌فرستند. اما عامل ارزشمند در این میان، خود مهاجر قوی و سالم به‌عنوان عامل تولید است. فی‌المثل، می‌گویند که در گذشته هر برده بزرگسال از ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ دلار قیمت داشت. بنابراین، می‌توان گفت که هر مهاجر بزرگسال همان مبلغ برای کشور مهاجرپذیر ارزش دارد. همچنین گفته شده است که ارزش هر مهاجر بزرگسال برابر هزینه بزرگ کردن یک کودک از شیرخوارگی تا مثلاً پانزده‌سالگی است. ارنست انگل^۲ این هزینه را برای یک بچه آلمانی ۵۵۰ دلار برآورد کرده است. اما علمی‌ترین طریقه این است که پس از محاسبه درآمد احتمالی هر مهاجر در دوران «حیات»، مخارج زندگیش را از آن کم کنیم. تفاضل این دو رقم، یعنی درآمد خالص مهاجر، در واقع مبلغی است که به‌بهروزی کشور میزبان کمک می‌کند. دابلیو. فار^۳ این مبلغ را در مورد هر انگلیسی غیرماهر که به‌این کشور [یعنی امریکا] مهاجرت می‌کند، ۱۷۵ لیره حساب کرده است. برای بدست آوردن ارزش سالانه مهاجران، باید رقم مورد بحث را در کل عده ایشان ضرب کنیم. ولی اینگونه کوششها به‌منظور تعیین ارزش دقیق مهاجرت به‌کشور، بیهوده است و در آنها از مسأله کیفیت و فرصت غفلت می‌شود. ارزش کودک فقط به‌شرطی برابر هزینه بزرگ کردن اوست که او فردی قوی و سالم و راست و درست باشد و تن به‌کار بدهد. اگر آدمی بیمار یا افلیج یا نادرست یا تنبل باشد، ممکن است به‌جای سود، زیان مستقیم به‌جامعه برساند. به‌همین ترتیب، ارزش مهاجر نیز فقط به‌شرطی برابر با درآمد آینده خالص اوست که تقاضایی برای کار او وجود داشته باشد.



مدتهای مدید اروپا بیش از آنکه نگران آمدن مهاجران بیگانه باشد، نگران مهاجرت اروپاییان به‌خارج بود. ریشه این مسأله به‌قرن هجدهم می‌رسید. در عصر سوداگری [یا مرکانتیلیسم] جمعیت هر کشور ثروت آن تلقی می‌شد. مهاجرت

1. Richmond Mayo Smith

2. Ernst Engel

3. W. Farr

به خارج مانند خونریزی از بدن دانسته می شد و برای محدود یا حتی ممنوع کردن آن کوششها بعمل می آمد. در بسیاری از کشورها، مهاجرت به خارج، یا فراهم کردن امکان مهاجرت برای دیگران، جرم بشمار می رفت و مشمول مجازاتهای شدید بود. کشورهای کمونیستی تا این اواخر پیرو همین شیوه بودند. لویی چهاردهم [پادشاه فرانسه] دستور داده بود برای نگاه داشتن اتباع مملکت در داخل کشور، مرزها را بدقت زیر نظر بگیرند. در انگلستان، حتی تا اواسط سده نوزدهم مهاجرت پیشه‌وران صاحب صلاحیت به خارج کشور ممنوع بود. در آلمان، تا ۱۸۱۷ اسوا مل مهاجران به خارج مشمول مالیاتی موسوم به «پول رایگان» یا «پول رفتن» می شد، و نازیها تا هنگامی که هنوز کمر به قتل یهودیان نبسته بودند و فقط قصد اخراج آنان را داشتند، هنوز از این روش شبیه به مصادره استفاده می کردند.



ایرلند نمونه کلاسیک کشور مهاجران به خارج است. بهره کشی سبعانه انگلیسها منجر به قحطی فاجعه آمیز دهه ۱۸۴۰ شد که ایرلند هنوز از آسیب آن کمر راست نکرده است. در ۱۸۴۳، جمعیت آن کشور به ۸/۵ میلیون نفر بالغ می شد؛ در ۱۹۶۱، این رقم به کمتر از سه میلیون رسیده بود. از ۱۸۵۱ تا ۱۹۰۱، به طور متوسط ۷۲ درصد کل مردم ایرلند راه مهاجرت در پیش گرفتند، و امروز آن سرزمین یکی از فقیرترین کشورها در اروپای غربی است. هنوز بیقین دانسته نیست که آیا مهاجرت به خارج دلیل فقر ایرلند بوده یا، بعکس، به بهبود وضع اهالی آن کمک کرده است. در دایرةالمعارفی چاپ ۱۸۴۳، نویسنده ای بینام نتیجه ای ساده لوحانه ولی، با اینهمه، آموزنده گرفته است. می نویسد:

مهاجرت به خارج داروی مؤثر درد فقر نیست. اگر امروز کسی می توانست همه مستمندان را از سرزمینهای فقیر بیرون ببرد، در صورتی که علل فقر همچنان بر جای می ماند، باز در ظرف بیست سال و شاید ده سال، همان عده مستمند در آن کشورها بوجود می آمد. عمده، تلاش دولت برای ایجاد شرایطی در درون کشور است تا تنگدستی و بینوایی و ناخرسندی، مردم را به خارج نراند.



کسانی که به خارج مهاجرت می کنند هرگز نمونه همه بخشهای جمعیت یک کشور نیستند. به نوشته می یو اسمیت: «کسی دل به دریا می زند و به امید موفقیت در

کشوری جدید، فقیرها و تنبلها و ضعیفها و افلیجهای وطن را ترک می‌کند که انرژی و مقدرات و بلندپروازی داشته باشد. عقیده بر این است که اینگونه مهاجرت سبب از دست رفتن نُخبه‌ها می‌شود و این جریان به سود کشور مادر نیست.»

این ادعا متقاعدکننده است. فرار مغزها (که خود نوعی فرار سرمایه است) آثار ویران‌کننده در کشورهایی مانند چین و هندوستان و همچنین اتحاد شوروی سابق بر جا گذاشته و در سقوط آلمان شرقی اهمیت بسزا داشته است. بخش بزرگی از افراد تحصیلکرده ایران در دهه‌های اخیر از آن کشور مهاجرت کرده‌اند. عده پزشکان اهل جهان سوم و مشغول کار در اروپای غربی بیش از عده مددکاران گسیل شده از جامعه اروپا به آسیا و آفریقا و امریکای لاتین است که خود دچار کمبود پزشکهای آموزش دیده‌اند.

مهاجرانی که دانش و هنر بیشتری داشته باشند در کشوری که به آن مهاجرت می‌کنند با موانع کمتری روبرو می‌شوند. دانشمند هندیِ اختر فیزیک یا مهندس معمار چینی یا سیاه‌پوست آفریقایی برنده جایزه نوبل همه‌جا در دنیا با آغوش باز پذیرفته می‌شود. ثروتمندان اساساً آسماشان در این زمینه به میان نمی‌آید چون هیچ‌کس در آزادی رفت و آمدشان تردید ندارد. گرفتن گذرنامه انگلیسی برای بازرگانان هنگ کنگی متضمن هیچ مشکلی نیست. اخذ تابعیت سوئیس برای مهاجران هر کشوری فقط مسأله پول است. هیچ‌کس تاکنون به رنگ پوست سلطان برونی اعتراضی نداشته است. قاچاقچیان اسلحه و مواد مخدر به تفاوت‌های نژادی اعتنایی ندارند و شأنشان اجل از ورود به مسأله ناسیونالیسم است. تا زمانی که وضع حساب بانکی روبراه باشد، نفرت از بیگانگان محلی از اعراب ندارد. ولی هر چه بیگانه فقیرتر باشد بیگانه‌تر است.



البته جماعت تنگدستان هم جماعتی همگن و یکدست نیست. در همه کشورهای ثروتمند مقرراتی پیچیده برای کنترل مهاجرت وجود دارد. تنگدستانی که از پاره‌ای ویژگیهای ارزشمند در نظام سرمایه‌داری — مانند بلد بودن راه و چاه دنیا و عزم راسخ و انعطاف‌پذیری و شوق به تبهکاری — برخوردار باشند، نسبت به دیگران ارجحیت دارند. وجود اینگونه فضایل و هنرها برای چیره شدن بر موانع اداری از واجبات

است. در سایر شرایط، آنچه حتماً باید از آن بهره‌مند بود نیروی بدنی است. فقط جوانترین و قویترین آلبانیاییها توانستند در برابر مقامات ایتالیایی تاب بیاورند. باز هم دو کلمه از می‌یو اسمیث: «از طرف دیگر، گفته می‌شود کسانی که کاروبارشان در وطن خوب است کمتر احتمال دارد مهاجرت کنند چون کمتر از دیگران از این معامله سود خواهند برد. بنابراین، کسانی وسوسه رفتن به سرشان می‌زند که بیتاب و بیقرار و ناموفق باشند یا افرادی که آمادگی و توانشان برای روبرو شدن با رقابتهای شدید در کشورهای قدیمی کمتر است.»

دلیل صحیح این مدعا وجود قربانیان خوش‌باور باندهایی است که مردم را قاچاقی از آسیا و افریقا و اروپای شرقی به دیگر کشورها می‌برند. معمولاً این بخت‌برگشتگان از اینکه چه در انتظارشان است کوچکترین تصویری ندارند و وقتی وارد می‌شوند، آنچنان دلمرده و مأیوسند که گویی مدتها پیش هرگونه امیدی را از دست داده‌اند.



هرجا تضییق و محدودیت باشد، بازار سیاه رونق می‌گیرد. بازار سیاه بدون توجه به قوانین و مقررات و قواعد اخلاقی، فشار را بتساوی بین عرضه و تقاضا تقسیم می‌کند. چون در دنیا هیچ نظامی نیست که مطلقاً بسته و بدون راه‌رنه باشد، با کنترل ممکن است معاملات غیرقانونی را کمتر و کندتر کرد ولی هرگز نمی‌توان جلو آن را بکلی گرفت. بنابراین، در همه کشورهای ثروتمند، بازاری برای دادوستد غیرقانونی انسانها بوجود آمده است. متها در بازار سیاه عادی قیمت همیشه بالاتر از نرخ قانونی است، اما بازار سیاه کار تابع عکس این منطق است و آنچه در آن خرید و فروش می‌شود کالای زائد است، نه کالای نایاب. افراد زائد به قیمت ارزان معامله می‌شوند و مهاجرت‌های پنهانی بهای نیروی کار را پایین می‌آورند.

وجود هر مهاجری که به‌طور غیرقانونی استخدام می‌شود مستلزم وجود تاجری است که به‌طور غیرقانونی عمل می‌کند. اقتصاد سایه‌واری که بدین ترتیب بوجود می‌آید معمولاً با گروههای تبهکار دست‌اندرکار قاچاق انسانها همکاری نزدیک دارد. در صنعت پارچه‌بافی و در بخش نیروی غیرماهر بازار کار و، از همه بیشتر، در صنعت ساختمان، روشهایی اعمال می‌شود که یادآور بازار برده‌فروشان در گذشته است. در بعضی از مناطق ایالات متحد امریکا و در برخی از کشورهای اروپایی

حاشیه‌مدیرانه، این اقتصاد سایه‌وار صاحب آنچنان قدرتی در صحنه سیاسی شده است که فشارهای هنگفت به دولت وارد می‌کند. در آلمان، مقامات دولتی استخدام غیرقانونی را یکسره نادیده می‌گیرند. پنهانی در مقررات ناظر بر کاهش مهاجرت خرابکاری می‌شود و گاهی صورتهای غریبی از مصالحه پیش می‌آید.

وسعت این بازارهای برده‌فروشی دانسته نیست و هیچ‌کس علاقهای به دانستن آن ندارد. همین قدر یقین معلوم است که این ارقام مجهول بسیار بالاست. تخمین زده می‌شود که عده مهاجران غیرقانونی در امریکا به چند میلیون (اکثر از مکزیکی) و در ایتالیا به بیش از یک میلیون نفر می‌رسد. بهر کجا دقیق بنگری، می‌بینی شالوده سیاست رسمی ناظر بر اتباع خارجی، از یک سلسله خودفریبهای عمدی بوجود آمده است.

سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا کوچ بزرگ کنونی به معنای یکی از راه حلهاست، و اگر هست، راه حل کدام مشکل؟ مثال ابتدایی و پیش‌پاافتاده‌ای می‌زنیم: اگر از جمعیت آلبانی، نیم فعال آن در کشورهای دیگر پذیرفته شود، آیا این امر به نفع آلبانی خواهد بود؟ «از این استدلالها» بوضوح چنین برمی‌آید که هیچ‌گونه پاسخ عمومی به این سؤال نمی‌توان داد. این نتیجه کلی بود که ریچموند می‌یو اسمیث در عصر خودش گرفت، و هنوز پس از یکصد سال چیزی به آن نمی‌شود افزود.



پناه گرفتن و پناه دادن یکی از رسوم باستانی و دارای اصل و منشأ مقدس است. نام آن (asylum) از یونانی مصدر می‌گیرد، هرچند وجود آن را در بسیاری از سایر جوامع قبیله‌ای نیز می‌توان اثبات کرد. این رسم در قرون وسطا نیز پابرجا بود و بزهکاران و بدهکارانی را که در کلیسا بست می‌نشستند جز با رضایت اسقف نمی‌شد به مقامات قضایی غیرمذهبی تحویل داد. در ادوار اخیر، این رسم بتدریج در کشورهای پروتستان محدود شده تا بدانجا که در قوانین امروزی یکسره برافاده است. به موجب حقوق بین‌الملل، نخستین پناهگاهها، سفارتخانه‌ها بوده‌اند. این سنت هنوز هم، بویژه در امریکای لاتین، ادامه دارد. دولتها، با توسعه مفهوم حاکمیت ملی، این حق را برای خود قائل شده‌اند که به کسانی غیر از اتباع خود که در میهن خویش هدف آزارهای سیاسی بوده‌اند، پناه بدهند و از تسلیم آنان خودداری کنند. پناهندگی، در این حالت، حق پناهنده نیست؛ پناه دادن حق دولتی است که پناه

می‌دهد. از نمونه‌های اینگونه پناهندگان ممکن است از جمله از گاریبالدی^۱ و کوشوت^۲ و لویی بلان^۳ و باکونین^۴ و ماتسینی نام برد که همه در میهن خودشان مجرم شناخته شده بودند ولی غالباً در کشورهای که ایشان را به‌خود راه می‌دادند، به‌عنوان قهرمان مورد تجلیل قرار می‌گرفتند.

پناهندگان (یا به اصطلاح ما در آلمان *asylanten*) بندرت با چنین چهره‌های تاریخی وجه مشترکی دارند. استعمال کنونی این واژه متأثر از معنای دیگری است که در عصر ملکه ویکتوریا بوجود آمد:

مهمترین انواع پناهگاهها که نیاز به آنها بخصوص در شهرهای بزرگ احساس می‌شود، بدین شرح است: (۱) برای مستها، (۲) برای روسپها (که غالباً به آنها بنیادهای مجذلیه^۵ گفته می‌شود)، (۳) برای زندانیان آزادشده بیکار و بی‌شغل، (۴) برای زانوهای فقیر، (۵) برای افراد بی‌خانمان.

اینگونه مکانها به‌هیچ وجه با معنای اصلی کلمه *asylum* ارتباطی ندارند و به‌نیت سکنة محلی آنگ‌خورده ایجاد می‌شوند، نه بیگانگان. تنها وجه مشترک این قبیل افراد محلی با پناهندگان (*asylanten*) امروزی، فقر هر دو دسته است.



مفهوم *asylum* [یا پناه یا پناهگاه] همیشه دویپهل و کشدار بوده است. چاره‌گری و اخلاق (غالباً تحت تأثیر مذهب) آنچنان در آن با هم در آمیخته‌اند و مشتبه شده‌اند که تفکیکشان از یکدیگر بسیار دشوار است. در ابتداء *asylum* مرتبط با دزدی و آدمکشی و قتل بود. انتقام تنها ضمانت اجرایی مرسوم در هر قبیله بود، و هرکسی که به قبیله تعلق نداشت از حقی بهره‌مند نبود. از نظر ریشه لغت، *asylum* به معنای مکان محفوظ از دزدی است. غرض از ایجاد *asylum*، مبادرت به اقدامی موقت برای رفع نیازی مشخص و گسترش دادن ارتباطات به فراسوی مرزهای قبیله بود.

۱. G. Garibaldi (۱۸۰۷-۱۸۸۲). مهن پرست ایتالیایی که در راه وحدت و آزادی ایتالیا زحمت بسیار کشید و سالها دور از وطن در اوروگه و امریکا پسر می‌برد. (مترجم)

۲. L. Kossuth (۱۸۰۲-۱۸۹۴). مهن پرست و سیاستمدار مجار که برای استقلال کشورش با دولت اتریش مبارزه می‌کرد و سالها دور از وطن در ترکیه و امریکا و انگلستان می‌زیست. (مترجم)

۳. Louis Blanc (۱۸۱۱-۱۸۸۲). سوسیالیست فرانسوی که مدتی به انگلستان پناهنده شد. (مترجم)

۴. M. Bakunin (۱۸۱۴-۱۸۷۶). آنارشست روسی که به سبب عقایدش مدت‌ها در کشورهای مختلف آواره بود و دور از وطن مُرد. (مترجم)

گناهکار و بیگناه و تبهکار و قربانی همه یکسان از مصونیت پناهگاه بهره می‌برند. این کیفیت اخلاقی دوپهلوی و کشدار حتی امروز هم مشهود است. کافی است فقط کسانی مانند پُل پوت و عیدی امین و مارکوس و استروسر را در پناهگاه‌هایشان بترتیب در پکن و لیی و هاوایی و برزیل در نظر مجسم کنیم. روش پناه دادن به چنین کسان بعید نیست در اصل به منظور ارائه طریق به فرمانروایان معزول و تقلیل خطر جنگ داخلی ابداع شده باشد. ولی، به هر حال، چنانکه در مورد کامبوج و پُل پوت می‌توان دید، از طریق پناه دادن به حکام معزول همچنین ممکن است به هدف دیگری نیز رسید و آن، برافروخته نگاه داشتن آتش اختلاف و کشمکش است.

فکر اینکه هر پناه‌جویی لزوماً فردی «شریف و والا»ست، از افکار متعلق به قرن نوزدهم است. چنین پناه‌جویانی همیشه در تاریخ، استثنایی بوده‌اند.



مشبه ساختن حق پناهندگی با سایر مسائل مربوط به جلای وطن و مهاجرت به کشورهای دیگر، پیامدهای وخیم داشته است. توسعه اجتماعی و سیاسی مفهوم پناهندگی نیز مزید بر علت شده و این اشتباه و سردرگمی را حتی بدتر کرده است. روشن نیست که چرا باید مهاجران را با دیکتاتورهای سرنگون‌شده و تبهکاران فراری و دائم‌الخمرها و ولگردها به یک چوب راند. نتیجه این اشتباه و التباس این بوده که مفهوم «پناه‌جویی» به یکی از مفاهیم تبعیضی و دارای بار منفی، و خود «پناه‌جو» به توپ فوتبال سیاسی بدل شده است.

اشتباه مورد بحث همچنین، مانند تیری که به سینه تیرانداز برگردد، اکنون گریبان بنیان آن را گرفته است، زیرا اساس فکر پناه دادن این است که باید خوب را از بد و پناه‌جوی واقعی را از پناه‌جوی ظاهری تفکیک کرد، و این خلط و اشتباه، اساس آن فکر را نقض می‌کند. کسانی ممکن است به دلایل اقتصادی پناهنده شوند و کسان دیگری به دلیل آزارهای سیاسی. تفکیک این دو بندرت امکان‌پذیر است، و هر قانونی که بخواهد چنین فرقی بگذارد ناگزیر به تنگنا می‌افتد. چیرگی یک گروه بر گروه مقابل همیشه به یاری بمب و سلاح خودکار صورت نمی‌گیرد. همان‌طور که ترس از زندان و شکنجه و تیرباران ممکن است کسی را به فرار وادارد، فساد و بدهکاری و گریز سرمایه و توزمهای وحشتناک و بهره‌کشی و فاجعه‌های زیست‌محیطی و تمصبات مذهبی نیز ممکن است موجباتی به همان محکمی برای فرار او فراهم کنند.

جمعیتی که اکنون به نام ملت آلمان در آن کشور بسر می برد، در نتیجه مهاجرتهای عظیم گرد هم آمده است. از قدیمترین ایام، گروههای مختلف به دلایل بسیار متفاوت جایشان را در آنجا با یکدیگر عوض کرده اند. آلمانها نیز مانند اتریشها، به دلیل وضع جغرافیایی کشورشان مردمی سخت در هم آمیخته اند. اینکه بخصوص در چنین جایی ایده نولوژیهای مبتنی بر همخونی و همزادی در باور خلق بگنجد فقط ممکن است از این جهت قابل درک باشد که حس هویت ملی بسیار ضعیف است و از ایده نولوژیهای مذکور برای تقویت و سر پا نگهداشتن آن استفاده می شود. آریایی پاک نژاد هرگز در این سرزمین چیزی جز موجودی موهوم و مضحک نبوده است. (فرق نژادپرستی آلمانی و ژاپنی نیز درست در همین است که اهل آن جزیره دست کم می توانند به یکدستی و تجانسی که تا حد زیادی از لحاظ قومی میانشان وجود دارد استناد کنند).

جنگ جهانی دوم آلمانها را به بیش از یک معنا بسیج کرد. اکثر افراد ذکور آلمانی مانند مور و ملخ از شمالی ترین نقطه اروپا تا قفقاز به سرزمینهای دیگر ریختند. آنان که در جنگ اسیر شدند حتی پایشان به سیریه و ایالتهای شمال خاوری امریکا رسید. جمعیت یهودی کشور کمابیش همگی مجبور به جلائی وطن شدند یا به قتل رسیدند. از این گذشته، آلمانها بیش از ده میلیون کارگر را از سراسر اروپا دزدیدند و به کشور خویش آوردند که یک سوم آنان از زنان تشکیل می شد. بدین ترتیب، سی درصد کل کارها - و بیش از پنجاه درصد مشاغل در صنعت اسلحه سازی - به گردن بیگانگان افتاد. جنگ که پایان گرفت، میلیونها نفر افراد آواره در آلمان بودند، ولی تنها عده ای قلیل در آن کشور ماندند. در مقایسه با این آمدورفتهای فاجعه بار، تلاطمهای امروز ناچیز به نظر می رسد.

در پایان جنگ، باز هم کوچهای بزرگ دیگری آغاز شد. تخمین زده می شود که از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ دوازده میلیون نفر به چهار منطقه تحت اشغال نیروهای متفقین رفتند. بعلاوه، بیش از سه میلیون نفر از مردم اروپای شرقی و اتحاد شوروی که آلمانی تبار به حساب می آمدند، «اسکان مجدد» داده شدند. از ۱۹۴۴ تا ۱۹۸۹، چهار میلیون و چهار صد هزار تن از آلمان شرقی سابق به غرب رفتند. سپس از اواسط دهه ۱۹۵۰، استخدام کارگران مهاجر (یا *Gästarbeiter*) به طور منظم شروع شد که در

واقع امروز دلیل عمده وجود بیش از پنج میلیون خارجی قانوناً مقیم در آلمان است. (نسبت کنونی بیگانگان به جمعیت بومی هنوز هم بمراتب کمتر از رقم ثبت شده در امپراتوری آلمان پیش از جنگ جهانی اول است). تاده ۱۹۸۰، حق پناهندگی هنوز یکی از کوچکترین عوامل در اینگونه جابجاییها بود.

معما در این است که مردمی که در طول عمر خود شاهد اینچنین وقایعی بوده‌اند چگونه اکنون ممکن است به این پندار باطل دچار باشند که مهاجرت‌های فعلی پدیده‌ای نوظهور است. مثل اینکه آلمانها نیز قربانی همان نوع نسیانی شده‌اند که در داستان مسافران کوبه قطار به آن برخوردیم. در واقع، آلمانی همان مسافر تازه‌واردی است که اکنون که نشسته و جا افتاده است، مصرانه می‌خواهد از حقی مشابه حق کسانی که از ازل آنجا بوده‌اند برخوردار شود. اما چنانکه می‌دانیم، پیامدهای وضع فعلی آلمان قدری پرمعناتر از قضیه کوبه درجه یگی است که چندنفری بیش از ظرفیت قانونی در آن سوار شده‌اند. از ۱۹۹۱ به این طرف، تعقیب و شکار انسانها صورتی سازمان یافته پیدا کرده است.



آیا تنفر از خارجی‌ان و بیگانه‌ترسی مشکلی مخصوص آلمانهاست؟ چه خوب می‌شد اگر این طور بود، چون در آن صورت چاره کار واضح بود. کافی بود جمهوری فدرال آلمان را از بقیه گیتی جدا کنیم تا جهانیان همه نفس آسوده بکشند. آسان می‌توان برخی از کشورهای همسایه را شاهد آورد که مقررات مهاجرت در آنها بمراتب شدیدتر از آلمان است. اما اینگونه مقایسه‌ها بیهوده است. بیگانه‌ترسی و نفرت از خارجی‌ان پدیده‌ای جهانی است و هیچ کجا به شیوه عقلی با آن برخورد نمی‌شود. بنابراین، چه چیز خاصی در مورد آلمان وجود دارد؟

سبب این امر فقط احساس گنہکاری تاریخی آلمانها نیست. هر قدر هم آن احساس مدلل و موجه باشد، علل آن کهنتر از اینهاست و به گذشته برمی‌گردد. آلمانها هیچ‌گاه به عنوان یک ملت به خویشتن احساس اطمینان نکرده‌اند. حقیقت این است که فرد آلمانی نه تنها تحمل سایر آلمانها، بلکه تحمل خودش را نیز ندارد. به احساساتی که در نتیجه وحدت دو آلمان برانگیخته شده نگاه کنید. آیا این مردم، مردمی به نظر شما می‌رسند که همسایگان خود را دوست دارند؟

این احساس خودبیزاری نه تنها در عناد و دشمنی نسبت به خارجیان، بلکه همچنین در مخالفت با آن هویداست. هیچ کجا مانند آلمان به سخنانی که جهانیان همه در آن یکسان معرفی شوند ارج گذاشته نمی شود. از مهاجر به لحن اندرزگوییهای حق بجانب دفاع می شود. یکی خطاب به خارجیان می گوید: «ترا بخدا ما آلمانها را با هم تنها نگذارید!» دیگری خطاب به آلمان می گوید: «گذشته های تو گذشت و دیگر هرگز تکرار نخواهد شد!» از آرمان تراشیهایی که از مهاجران می شود آدمی به یاد یهودپرستی می افتد. به نفرت درونی از خویشتن صورت برونی داده می شود. شاهد بارز این امر گفته حيله گرانۀ عده ای از «مشاهیر» امروزی آلمان است که می گویند: «من هم خارجی هستم».

بقایای جناح چپ و کثیشان وارد اتحاد غربی با یکدیگر شده اند. (شبهه این اتحاد در کشورهای اسکاندیناوی نیز به چشم می خورد و حکایت از آن می کند که این موضع با فرهنگ سیاسی پروتستان مرتبط است). راست است که کلیسا مکلف به اشاعۀ پیام محبت عیسی مسیح است، ولی آن پیام را نمی توان به عنوان یکی از چاره های سیاسی جا زد. هرکس هموطنان خود را به سرپناه دادن به جمیع خستگان و فرسودگان و بینوایان گیتی فرا بخواند - و در این دعوت، به قربانیان هر جنایت دسته جمعی، از تسخیر امریکا تا کشتار عام یهودیان در زمان هیتلر، نظر داشته باشد - و ابدأ به پیامدهای اقتصادی یا عملی بودن این برنامه توجه نکند، از لحاظ سیاسی شایان اعتماد نیست، زیرا توان عمل را از خود سلب کرده است. تعارضهای ریشه دار اجتماعی را ممکن نیست با پند و موعظه برطرف کرد.



هر کشوری چند مهاجر را می تواند جا دهد؟ آنقدر متغیرهای مختلف در این مسأله دخیل است که نمی توان به آن پاسخ داد، ولی بهترین رهنمود را اقتصاد فراهم می کند. تعارضات اجتنابناپذیر هنگامی در نتیجۀ مهاجرتهاى وسیع تشدید می شود که در کشور مقصد بیکاری مزمن وجود داشته باشد. زمانی بود که اشتغال کامل وجود داشت. چنین عصری هرگز احتمالاً باز نخواهد گشت. در آن زمان میلیونها مهاجر جلب و استخدام شدند. ده میلیون مهاجر از مکزیک به امریکا، سه میلیون از کشور مغرب به فرانسه، و پنج میلیون (از جمله دو میلیون ترک) از سایر نقاط دنیا

به جمهوری فدرال آلمان رفتند. وجود مهاجران نه تنها باری بر خاطر نبود، بلکه از آنان با آغوش گرم استقبال می‌شد. اما در عین نعمت و فراوانی، بیکاری رو به افزایش گذاشت، و هرچه بیکاری فزونی گرفت، آن برخورد بیشتر تغییر کرد. از آن هنگام تا کنون، فرصت و امکان برای مهاجران پیوسته در بازار کار کمتر شده است. بسیاری از ایشان بعید نیست بزودی مجبور شوند از راه صدقه دولتی زندگی کنند. دیگران با موانع چیرگی ناپذیر اداری مواجهند و مجبورند به‌طور غیرقانونی به زندگی ادامه دهند. تنها دری که به‌روی این دسته باز است، قاچاق و ته‌کاری است. پیشداوریا تبدیل به پیشگویی‌هایی شده است که خودبخود به حقیقت می‌پیوند.



موانع دیگری که سر راه مهاجرت وجود دارد و تا کنون دست کم گرفته شده، مسأله تأمین اجتماعی است. در امریکا هیچ تازه‌واردی نمی‌تواند متکی به این باشد که اگر افتاد، کمربند نجات اجتماعی او را از غرق شدن نجات خواهد داد. اما مردم کشورهای اروپایی حق دارند از حداقلی از مزایای رفاهی و تأمین، مانند بیمه بیکاری و بیمه درمانی و بیمه اجتماعی، بهره‌مند شوند.

فشار بر نظام تأمین اجتماعی هر روز بیشتر می‌شود و این احساس بوجود آمده که کمربند نجات اجتماعی در واقع مانند انجمنی است که اعضای آن باید حق عضویت بپردازند و تأمین سرمایه مالی آن در درازمدت در معرض تردید قرار دارد. بیهوده است که کسی امروز بخواهد ثابت کند تازه‌واردان نیز در ازای بهره‌مندی از مزایای تأمین اجتماعی، حق عضویت می‌پردازند، یا مهاجرت در ترکیب سنی جمعیت کشور آثار سودمند خواهد داشت: بیهوده است چون فعلاً بازار کار قادر به جذب مهاجران نیست. و، به هر تقدیر، بسیاری از جمعیت‌شناسان بر این عقیده‌اند که تا مهاجرت بخواهد ساخت همیشگی هرم جمعیت را از نو زنده کند، باید به مقدارهای عظیم برسد. بسته به مدلی که برای پیش‌بینی برگزیده شده، برآورد می‌شود که برای دست یافتن به چنین هدفی، هر سال باید بین چهار تا ده میلیون نفر به امریکا و دست کم یک میلیون نفر به آلمان مهاجرت کنند، و این در موقعی است که آلمان، نه از لحاظ سیاسی و نه از حیث اقتصادی، توان روبرو شدن با ورود چنین عده کثیری را ندارد.

وضع ممکن است از این هم بدتر شود. کدام گروه امروز حاضر یا قادر به ادغام شدن در گروههای دیگر است؟ تا هنگامی که مشکلات حل نشده جامعه چندفرهنگی در دایره محرمات باقی باشد، سخنان طرفداران چنین جامعه‌ای از حد شمار تجاوز نخواهد کرد. ظاهراً هیچ‌کس نمی‌داند و نمی‌خواهد بداند که اساساً فرهنگ یعنی چه (مطابق دقیقترین تعریفی که فعلاً در دست است «فرهنگ عبارت است از هر چه افراد آدمی می‌کنند و نمی‌کنند»). تا وقتی وضع از جهت آگاهی از معنای فرهنگ چنین باشد، مناظره و مباحثه به جایی نخواهد رسید.

تجربه‌های محصول کوچهای بزرگ در گذشته، در اینگونه بحثها نادیده گرفته می‌شود. مخالفان مهاجرت، نمونه‌های موفقیت‌آمیز درون کوچی، مانند رفتن سوئدیها به فنلاند یا مهاجرت هوگنوها^۱ یا کوچ لهستانیها به ناحیه رور^۲ یا پناهندگی مجارها در ۱۹۵۶ را قبول ندارند. موافقان گوششان به موارد تلخکامی و نامرادی و پیامدهای آن، مانند جنگهای داخلی در لبنان و یوگسلاوی و قفقاز یا زدوخورد و کشمکش در شهرهای امریکا، بدهکار نیست. فکر ایجاد کشورهای چندملیتی بندرت نتیجه اساسی داده است. شاید امروز این توقع زائد باشد که کسی فروپاشی امپراتوری عثمانی یا سرنگونی سلسله هابسبورگ را به یاد بیاورد. ولی آگاهی از سرگذشت اتحاد شوروی به دانش تاریخی نیاز ندارد؛ فقط یک دستگاه تلویزیون کافی است. دهها سال بود که اندیشه تأسیس یک «جامعه چندفرهنگی» شوروی - جامعه‌ای در عین حال برخوردار از هدفهای مشترک و حس تعلق - به همه تلقین می‌شد. نتیجه، انفجاری درونی بود که عواقب بی‌حساب آن به هیچ وجه قابل پیش‌بینی نیست.

حتی در کشورهای مهاجرپذیر قدیمی نیز نشانه‌های خطر مشهود است. با اینکه وجود «دیگ هفت جوش» معروف اصولاً محل تردید است، ولی به هر حال تازه‌واردان همیشه خویشتن را بینهایت شایق به سازگاری با محیط جدید نشان می‌دادند. مهاجران تفاوت میان جا افتادن و جذب شدن را درک می‌کردند. قواعد

۱. Huguenots. فرض پروتستانهای فرانسه است که قرن‌ها هدف آزار کاتولیکها بودند و چند بار (بخصوص در سده هفدهم) مجبور به فرار و مهاجرت از آن سرزمین شدند. (مترجم)

۲. ناحیه‌ای صنعتی در باختر آلمان. (مترجم)

نوشته و نانوشتۀ جامعه مهاجرپذیر را می‌پذیرفتند، اما در عین حال سستهای فرهنگی (و گاهی حتی زبان و رسوم مذهبی) خویش را مدتها حفظ می‌کردند. امروز دیگر ممکن نیست اطمینان پیدا کرد که اقلیتهای قدیم یا مهاجران جدید چنین برخوردی از خود نشان دهند. هر روز گروههای بیشتری نه تنها در امریکا، بلکه همچنین در بریتانیا و فرانسه، زیر فشار فقر و تبعیض سرسختی به خرج می‌دهند که باید «هویتشان» محفوظ بماند. به هیچ وجه روشن نیست که غرض از این اصرار و پافشاری چیست. سخنگویان مبارز اینگونه گروهها دم از تجزیه طلبی می‌زنند. بعضی اوقات شعارهایی متکی به میراث روزگار قبیله‌نشینی سر داده می‌شود. از آن جمله است شعار «ملت سیاه»، «ملت اسلام» یا در انگلستان «پارلمان اسلامی». بسیاری از سیاهان در امریکا بر این باورند که سفیدپوستان بازار مواد مخدر را عمداً به قصد نابودی اقلیت سیاه‌پوست ایجاد کرده‌اند.

نه تنها با اکثریت، بلکه بین خود اقلیتهای مختلف نیز اصطکاک و رویارویی پدید آمده است. امریکاییهای افریقایی تبار با یهودیان می‌جنگند، کسانی که اصلشان از امریکای لاتین است با کُره‌ای‌ها در ستیزند، و مهاجران اهل هائیتی با سیاهان محلی نبرد می‌کنند. در پاره‌ای از مناطق شهرهای بزرگ، آنچه در جریان است دست کمی از نبردهای قبیله‌ای ندارد، و در برخی موارد عوام‌فریبان محلی علناً ادعا دارند که آپارتیهد [یا سیاست جدایی نژادها] از زمره حقوق بشری است و هدفی که ایشان در راه آن تلاش می‌کنند تبدیل محله‌های مخصوص گروههای نژادی مختلف به کشورهای جداگانه است.



حتی اگر مهاجران تمایل کمتری به ادغام شدن در جامعه بروز دهند، باعث اعمال تحریک‌آمیز نیستند. تعارض و ستیزه از بومیان سرچشمه می‌گیرد، و ای کاش مراد از «بومیان» فقط سرتراشیده‌ها و نوناژیها بود! دسته‌های اشرار و اوباش را صرفاً باید پیشقراولان مفسده‌جو و خودگماشته بیگانه‌ترسان بشمار آورد. بخشهای بزرگی از جمعیت اروپا هنوز هدف ادغام مهاجران را نپذیرفته‌اند. اکثریت نه تنها هنوز آمادۀ چنین چیزی نیست، بلکه در حال حاضر حتی توان آنرا ندارد. جالب نظر اینکه یکی از دلایلی که بتازگی در مخالفت با مهاجرت خارجیان

به اروپا اقامه می‌شود از زرادخانه مبارزات ضد استعماری گرفته شده است. سالها شعارهایی مانند «الجزایر مال الجزایریهاست» و «تبت مال تبتیهاست» و «افریقا مال افریقاییهاست» در خدمت جنبشهای آزادی‌بخش بود و بسیاری از آنها را به پیروزی رسانید. حال اروپاییها بر اساس همان منطق، از نظیر آن شعارها استفاده می‌کنند و می‌گویند «اروپا مال اروپاییهاست».

ممکن است گفت «سیاست پیشگیری از مهاجرت» نیز که هدف آن ریشه‌کنی علل برون‌کوچی است در واقع صورت دیگری از همان شعار است منتها در لباس نوع دوستی. ولی برای اینکه آن سیاست به مقصود برسد، باید اول فاصله کشورهای غنی و فقیر را از میان برداشت یا دست کم کاهش داد، و این کار حتی صرف‌نظر از مسأله وجود اراده سیاسی برای انجام آن و محدودیتهای رشد از نظر محیط زیست، بیرون از توان و مقدرات اقتصادی کشورهای صنعتی است.



آنچه چشم‌ناپوشیدنی و حیاتی است این است که هرکسی بتواند عقیده‌اش را درباره حکومت یا دولت یا حتی پروردگار به صدای بلند بیان کند بی‌آنکه زیر شکنجه برود یا تهدید به قتل شود؛ این است که اختلافها در محضر دادگاه فیصله پیدا کنند نه با خونریزیهای انتقام‌جویانه؛ این است که زنان بتوانند آزادانه بروند و بیایند و مجبور نباشند خودفروشی کنند یا ختنه شوند؛ این است که کسی بتواند از خیابان بگذرد بدون اینکه زیر رگبار مسلسل گروههای مسلح متخاصم گرفتار شود. همه‌جا در دنیا اکثر مردم می‌خواهند چنین وضعی در کشورشان برقرار شود و، اگر برقرار باشد، حاضرند از آن دفاع کنند. سخنی به‌گزار نیست اگر بگوییم که وجود چنین وضعی، حداقل لازم برای وجود تمدن است.

این حداقل بندرت و همیشه به‌طور موقت در تاریخ بشر بدست آمده است. هرکسی در صدد دفاع از آن در برابر تهاجم خارجی برآید با مشکلی حل‌نشده روبرو می‌شود. مشکل این است که تمدن هرچه از خود با غیرت و حرارت افزونتری در مقابل خطرهای خارجی دفاع کند و دیوارهای بلندتری دور خود بکشد، در آخر کار بیشتر متوجه می‌شود که دیگر چیزی در درون حصار نمانده که از آن دفاع کند. ولی، به‌هرحال، نکته این است که امروز دیگر، مهاجمان پشت دروازه‌ها نایستاده‌اند، بلکه به‌درون آمده‌اند و همین‌جا با ما هستند.

هرکسی امروز بخواهد وارد بحثهای سیاسی مربوط به حیات اجتماعی و همگانی آلمان شود، باید قبول خطر کند. آنچه ممکن است مانع او شود، اتهامهای اخلاقی نیست. ایراد اتهام اخلاقی کار روزنامه‌نگاران است. خطر، خطری فکری است. شرکت کنندگان در بحثهای رسانه‌ها تقریباً همیشه با این خطر مواجهند که حتی اگر آبرویشان نرود، به صرف شرکت در بحث، از لحاظ سطح تفکر و تعقل پایین بیایند. دلیل این امر ساده است: پایه برنامه‌های «گپ» تلویزیونی مقدمات و فرضیهایی است که هرکسی تن به پذیرفتن آنها بدهد از اول کارش تمام است و هیچ‌کس جز خودش در این امر مقصر نیست. بر کسی پوشیده نیست که قواعدی که شرکت کنندگان باید از آنها پیروی کنند از کجا آمده است.

بحثهای سیاسی روز بروز بیشتر بر محور مسائل گذرنده یومیه دور می‌زنند و در تلویزیون — بخصوص در «جدّیترین مواقع»، هنگام گزارشهای خبری روزانه از تحولات سیاسی در بُن — چنان هرگونه رمق از این مباحثات گرفته می‌شود که چیزی از آنها باقی نمی‌ماند. در چنین وضعی، عقیده مخالف ذوب می‌شود و از کار می‌افتد، و مخالفان فقط دلشان خوش است که شعارهای طرف مقابل را معکوس می‌کنند.

این الگوی خام و زمخت هیچ جا آشکارتر از مورد «سیاست کشور نسبت به بیگانگان» و «بحث پناهندگی» به چشم نمی‌خورد. (حتی خود صورت‌بندی قضایا به این شکل دلیل بر کثافتکاریهای بُن است). سیاستگران تاکنون به دو نحو از ورود واقعی به این بحث طفره رفته‌اند: از یک سو، به عالم مجزّات پرواز کرده‌اند و مشغول کلی‌گوییهای اخلاقی درباره اصول شده‌اند، و از سوی دیگر، هرگاه کفگیر مجزّات به ته دیگ خورده و خطر اقدام واقعی پیش آمده است، پای مسائل غامض قانونی را به میان کشیده‌اند.

با این حيله، مسائل ابتدایی و واضح که طرحشان بوضوح به سود سیاستگران نبوده، مسکوت مانده است.

من میل دارم یکی از چنین سؤاها را در اینجا پیش بکشم که ولو از لحاظ مشکل کوچ بزرگ جنبه محوری نداشته باشد، مسلماً از نظر کسانی که در آلمان بسر می‌برند (صرف نظر از نوع گذرنامه و اجازه اقامت و قانونی بودن وضعشان) مسأله مرگ و زندگی است. سؤال این است که آیا این کشور واقعاً جای زندگی است؟ (هر

محلی که در آن به دسته‌های اوباش جانی اجازه داده شود در کوچه و خیابان به کسی حمله کنند و خانه‌اش را آتش بزنند، از نظر من جای زندگی نیست). آیا ممکن است با کسانی زندگی کرد که به‌طور متشکل راه می‌افتند و به تعقیب و شکار انسانها می‌روند؟ سؤال من نه به‌مشکل معروف به‌مشکل بیگانگان مربوط است، نه به مقررات پناهندگی، نه به بدبختیهای جهان سوم، و نه به نژادپرستیهایی که بر همه‌جا حاکم است. سؤال این است که دولت چگونه ادعا می‌کند که استفاده از قوه قهریه در کشور منحصر به‌اوست؟

صرف‌نظر از هر اتهامی که در طول تاریخ این جمهوری [یعنی جمهوری آلمان] به حکومت‌های مختلف آن وارد شود، انکارپذیر نیست که هریک از این حکومتها وقتی خود را در خطر دیده، بدون درنگ و دودلی از این قدرت انحصاری برای اعمال زور استفاده کرده است. قوه مجریه هرگز در این زمینه کمبودی از لحاظ آمادگی و شوق نداشته است. مرزبانان فدرال و سرویسهای اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی و نیروهای ویژه امنیتی و یکانهای واکنش سریع پلیس و واحدهای کارآگاهی ایالتی و فدرال همیشه با کامپیوتر و هلیکوپتر و عکس و نفیر زرهی آماده به خدمت بوده‌اند. قوه مقننه هم در این حوزه هیچ‌گاه ساکت و بی‌کار نبوده و شوق به فعالیت را در بسیاری از مواقع به حد بی‌مسئولیتی رسانده است. مرتب قوانین جدید گذرانده و لوایح تازه به مجلس برده است. گاهی معاشرت با تبهکاران را جرم دانسته و گاهی ملاقات و مکاتبه با زندانیان متظر محاکمه را منع کرده است. ولی در ماههای گذشته کوچکترین استفاده‌ای از این زرادخانه منع و سرکوب نشده است. ظهور گسترده دسته‌های اوباش جانی با خویشتن‌داری بی‌سابقه پلیس و دادگاهها روپرو بوده است. بندرت کسی دستگیر شده، و اگر شده، همیشه روز بعد آزاد شده است. مقامات دادستانی فدرال و اداره آگاهی که در گذشته روزی نمی‌گذشت که در رسانه‌ها حضور نداشته باشند و همه هم و غمشان مصروف دفع خطر از مردم آلمان بود، چنان اکنون مَهر سکوت بر لب زده‌اند که گویی همه موقتاً بازنشسته شده‌اند. مأموران مرزبانی فدرال که تا همین چند سال پیش یک خط در میان سر هر چهارراهی ایستاده بودند، همه ناپدید شده‌اند.

در این گیرودار، سیاست‌پیشگان در نقشی جدید به‌صحنه آمده‌اند و اکنون دیگر

مددکار اجتماعی شده‌اند. از مردم می‌خواهند که واقعیت خشن بیکاری را بهتر درک کنند و به آدمکشان به چشم مشتی افراد «گیج و سردرگم و بیچاره و نفهم» بنگرند و با نهایت صبر و شکیبایی با آنان رفتار کنند. چطور می‌شود از چنین افراد محرومیت کشیده‌ای توقع داشت که بفهمند آتش زدن کودکان، اگر درست بسنجیم، کار درستی نیست؟ باید هرچه زودتر توجه کنیم که آتش افروزان امکانات کافی برای گذراندن اوقات فراغت در دسترس ندارند.

در دهه ۱۹۷۰، عده‌ای در اعتراض به تأسیس نیروگاه اتمی بروکدورف^۱ و احداث باند پرواز جدیدی در فرودگاه فرانکفورت برای استفاده ارتش آمریکا، دست به تظاهرات زدند. وقتی به عکسهای این تظاهرات نگاه می‌کنیم، از این عطفوت و همدردی اخیر سیاست‌پیشگان در شگفت می‌شویم. در آن زمان مسئولان به نظر نمی‌رسید احداث دیسکوتک و رقصخانه و باشگاههای ورزشی را راه حل مشکل بدانند. ظاهراً در دهه ۱۹۷۰ دسترسی آزادانه به بهشت جامعه خوشگذران هنوز به صورت یکی از حقوق تفکیک‌ناپذیر بشری درنیامده بود. بعکس، مشت و لگد و تیراندازی شدت هرچه تمامتر رواج داشت و، اگر درست به یاد داشته باشیم، دولت هیچ مانعی نمی‌دید که در این میان دوسه نفری هم رهسپار دیار عدم شوند.

آیا این تغییر احساس نوظهور از تغییری در مشرب سرچشمه می‌گیرد؟ از عصر روشنگری [در قرن هجدهم] بشر دوستان پیوسته به دیگران یادآوری کرده‌اند که قوانین کیفری چاره مناسبی برای مشکلات اجتماعی نیست. البته با توجه به موضع زندانها و میزان کلان تکرار جرائم، در صحت این ادعا جای تردید نیست، هرچند اصلاحگران هنوز به طور متقاعدکننده نگفته‌اند که پس به جای این، چکار باید بکنیم. ولی گرایش ناگهانی دستگاه دولت به عطفوت و ارفاق نسبت به آدمکشان معمایی نیست که با این حرفها قابل حل باشد. کلاهبرداران و مختلسین و تروریستها و باج‌بگیرها و کسانی که از مغازه‌ها جنس بلند می‌کنند یا بانکها را می‌زنند هنوز مثل همیشه روانه زندان می‌شوند. هنوز دیده نشده که هیچ‌یک از احزاب سیاسی به طرفداری از الغاء قوانین جزایی یا حتی اصلاح نظام کیفری صدا بلند کند. پس علت این تفاوت

گیج‌کننده بین تعقیب و مجازات مرتکبین بعضی از جرائم و این برخورد توأم با آزادگذاری و اغماض نسبت به سایر مجرمان چیست؟

آیا می‌شود گفت که شدت عمل در هر مورد وابسته به منافعی است که قانون برای حفظ آنها بوجود آمده است؟ در مواردی که ذکر کردیم، مسأله مالکیت خصوصی املاک و مستغلات و حق گسترش فرودگاه و احداث جاده و تأسیس نیروگاههای اتمی مطرح بود. اما در حمله‌های ماههای اخیر، فقط پای جان چند هزار سکنه کشور در میان بوده است. آشکار است که قتل عمد و غیر عمد از نظر دولت صرفاً تخلف از قانون محسوب می‌شود ولی تجاوز به حریم فلان زمین از زمره جنایتهای سنگین است.

البته با توجه به اوضاع و احوال، برخی تمییرهای دیگر نیز به ذهن متبادر می‌شود. آیا می‌شود گفت که بعضی از سیاستگران با دسته‌های آدم‌کشی که در کشور جولان می‌دهند، احساس همدردی و موافقت می‌کنند؟ آیا می‌شود گفت که خیلی از افراد این تعقیب و شکار انسانها را می‌نگرند و صدایشان در نمی‌آید چون فکر می‌کنند چنین برخوردی از لحاظ سیاسی به مصلحت است؟ تصور چنین درجه‌ای از حماقت بسیار ناگوار است، و فقط چون هیچ توضیح خردپسند دیگری وجود ندارد انسان به این فکر می‌افتد.

ولی حتی احمقترین اشخاص هم باید به یک نکته توجه کند و آن اینکه وقتی دولتی از حق انحصاری خود برای استفاده از قوه قهریه دست می‌کشد، عواقبی به بار می‌آید که ممکن است به خود طبقه‌ای که عنان سیاست را در دست دارد لطمه بزند. یکی از عواقب، ضرورت صیانت نفس است. اگر دولت از حفظ و صیانت افراد یا گروههای مواجه با خطر خودداری کند، آن افراد یا گروهها چاره‌ای نخواهند داشت جز اینکه مسلح شوند. و همینکه تشکل به حد کافی رسید، نبرد بین دسته‌های او باش آغاز خواهد شد (چنانکه هم اکنون در برلین و هامبورگ نمونه‌های آن دیده می‌شود). ماهمه امروز می‌بینیم که وضع سیاسی فعلی آلمان عیناً مانند وضعی است که در این کشور پیش از خاتمه کار جمهوری وایمار [و سرکار آمدن هیتلر] حکمفرما بود.

جنگهای آینده و سرنوشت مبهم دولتها

در قرن هجدهم، کارل فون کلاوزویتس^۱، سردار و تئوریسین نظامی پروسی که کتاب معروف او درباره جنگ^۲ بیش از صد سال کتاب مقدس استراتژیستها بود و او را فیلسوف جنگ خوانده‌اند، نوشت که جنگ ادامه دیپلماسی متتها به وسایل دیگر است. در قرن نوزدهم، صدراعظم آهنین پروس و بانی اتحاد و امپراتوری آلمان، اوتو فون بیسمارک^۳، گفت که جنگ مهمتر از آن است که تنها به ارتشیان سپرده شود. در اوایل قرن بیستم، لنین پیش‌بینی کرد که چهره این قرن را جنگها و انقلابها ترسیم خواهند کرد - که کرده‌اند. اما شگفت اینکه اکنون چهره خود جنگ از بنیاد دگرگون می‌شود.

در پنجاه سال اخیر روزی نبوده که آتش جنگ در گوشه‌هایی از جهان روشن نباشد و عده‌ای به خاک و خون نفلتند: جنگ داخلی چین، جنگ فرانسه و ویتنام، جنگ دو کره، جنگ امریکا و ویتنام، جنگ هند و پاکستان، جنگ چین و هند، جنگ عرب و اسرائیل، جنگ شوروی و افغانستان، جنگ آرژانتین و بریتانیا، جنگ ایران و عراق، جنگ خلیج فارس، جنگ در ایرلند شمالی، در آنگولا، در کامبوج، در الجزایر، در کنگو، در سودان، در فیلیپین، و امروز همزمان در چین، در بوسنی، در ترکیه و کردستان عراق، به علاوه خونریزیهای هولناک در الجزایر و مصر و کراچی. پنجاه سال جنگ مطلق - ولی در هر قدم با تحولات جدید در تاکتیک و استراتژی و جنگ‌افزار و تئوری. از پایان جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۵، تعداد جنگهای کلاسیک - مانند جنگ عرب و اسرائیل و جنگ ایران و عراق و

1. Karl von Clausewitz

2. Vom Kriege

3. Otto von Bismarck

جنگ خلیج فارس - با شرکت ارتشهای منظم طرفین بمراتب کمتر از جنگهای غیر منظم بوده است که در آنها لااقل یک طرف با استفاده از قوای چریکی جنگیده است، یا یک طرف نیروهای دولتی و طرف دیگر تروریستها بوده اند. البته فراموش نمی کنیم که تفاوت میان جنگهای چریکی و عملیات تروریستی اغلب تفاوتی ذهنی و وابسته به نظرگاه ناظر است، و حتی با وجود کمال حسن نیت و بیطرفی، بندرت می توان گفت که کجا جنگ چریکی به پایان می رسد و تروریسم آغاز می شود. همان شخص ممکن است عضو نهضت آزادی بخش ملی یا یکی از اهریمن صفات تروریست نام بگیرد، بسته به اینکه نام دهنده چه کسی باشد و از کدام دریچه بنگرد.

عامل جدید دیگر، پدید آمدن نیروهای چندملیتی و سازمانهای بین المللی است که رفته رفته (چنانکه مثلاً در عراق و سومالی و بوسنی و آلبانی می توان دید) از استثنا به قاعده بدل می شوند و حاکمیت ملی دولتها را، چه در جنگ و چه در صلح، روز به روز محدودتر می کنند. این حقایق دو پرسش عمده درباره ماهیت جنگهای آینده و موجودیت دولتهای کنونی پیش می آورد که هر دو احتمالاً سرنوشت سازترین مسائل جهان دست کم در پنجاه سال آینده اند.

در مصاحبه ای که جفری بارتولت^۱، خبرنگار هفته نامه نیوزویک اخیراً با مارتین وان کروولد^۲، مورخ نظامی اسرائیلی انجام داده است، او به این پرسشها پاسخ می دهد. وان کروولد در موارد گوناگون طرف مشورت ستاد ارتش اسرائیل و نیروهای ویژه امریکا و «سیا» بوده و یکی از کارشناسان برجسته نظامی است. نظر او درباره موجودیت (یا، به عبارت بهتر، عدم موجودیت) اسرائیل در آینده، بخصوص با توجه به ملیت و تجربه هایش، بسیار جالب خاطر است.

ع. ف.

بارتولت: آیا هیچ شباهتی بین جنگ در قرن بیست و یکم و این قرن وجود خواهد داشت؟

وان کروولد: به عقیده من، جنگهای قرن بیست و یکم از حالا همه جا دور و بر ماست. اسمش بوسنی است. اسمش سومالی است. اسمش آنگولا و کردستان و لبنان و سزی لانکاست. اسمش ریودوژانیرو است. این، آینده جنگ است.

1. Jeffrey Bartholet

2. Martin van Creveld

بارتولت: چرا ریودوژانیرو؟

وان کروولد: برای اینکه همین چند روز پیش، دولت برزیل نیروهای ارتش را برای اشغال مجدد بعضی از محله‌های شهر به آنجا فرستاد. بیشتر شهر ریودوژانیرو منطقه‌ای است که مأمور دولت جرأت ندارد پایش را آنجا بگذارد.

بارتولت: بنابراین، جنگهای جدید دارای چه خصوصیتی است؟

وان کروولد: جنگ بین دولتها نیست. جنگ بین سازمانهای مختلف با یکدیگر است. در همین لحظه، از تقریباً سی جنگی که در سرتاسر دنیا جریان دارد، هیچ کدام جنگ بین دولتها نیست. در جنگهای آینده، ارتشهای منظم اونیفورم پوش نخواهند جنگید و از مقادیر فراوانی سلاحهای سنگین مدرن استفاده نخواهد شد. راستش را بخواهید، به نظر من، اغلب سلاحهای سنگین مدرن، دیگر بیفایده است.

بارتولت: پس جای دولت را چه چیزی می‌گیرد؟

وان کروولد: انواع و اقسام سازمانهای دیگری که بعضی فوق ملی و بعضی پایتتر از ملی است. سازمان ملل متحد یکی از آنها خواهد بود، همین طور اتحادیه اروپا و نفتا^۱. صدها و صدها سازمان بین‌المللی وجود دارد، تصدیق نمی‌کنید؟

بارتولت: ولی چرا کسی به سازمان ملل یا نفتا احساس وفاداری کند؟

وان کروولد: این سازمانها از حالا دارند بعضی از وظایف دولت را به دوش می‌گیرند. احساس وفاداری هم دارد به سازمانهای کوچکتر و انواع و اقسام سازمانهای پایتتر از دولت منتقل می‌شود که ممکن است شرکت باشد، ممکن است قبیله باشد، ممکن است طایفه باشد. دولت از بالا و پایین زیر فشار قرار گرفته است و دارد خرد و تلاشی می‌شود.

بارتولت: به نظر شما، نقشه دنیا در اواسط قرن بیست و یکم به چه شکل خواهد بود؟

وان کروولد: حتی از حالا هم تکه تکه تر. امروز بین ۱۷۰ تا ۲۰۰ دولت وجود دارد. فکر می‌کنم این تعداد زیادتر خواهد شد. اما خیلی از آن دولتها دارای حاکمیت ملی کامل نخواهند بود؛ فقط نیمه حاکمیتی خواهند داشت. به محض اینکه به وجود بیایند، یا حتی قبل از به وجود آمدن، دنبال پیوندهایی با همسایگانشان خواهند گشت، چون می‌دانند که خودشان بتنهایی نمی‌توانند از لحاظ اقتصادی و تکنولوژیک

۱. NAFTA. مخفف «قرارداد بازرگانی آزاد امریکای شمالی». بین کانادا و ایالات متحد و مکزیک. (مترجم)

دوام بیاورند. نمونه بسیار خویش دولت فلسطین است. البته هنوز دولت فلسطین به وجود نیامده، ولی از حالا فلسطینیها دارند خواب انواع و اقسام پیمانهای منطقه‌ای را می‌بینند — با اسرائیل، با اردن، با مصر. دلیلش این است که می‌دانند بتهنایی به جایی نخواهند رسید.

بارتولت: آیا اسرائیل هم یکی از آن دولتهای تک‌ملیتی است که دیگر وجود نخواهد داشت؟

وان کرولد: تقریباً به‌طور قطع و یقین. در ظرف پنجاه سال آینده عده زیادی یهودی آنجا خواهند بود، ولی بسیار شک دارم که دولتی با حاکمیت ملی به اسم اسرائیل وجود داشته باشد. بستگی به این دارد که حاکمیت ملی را چگونه تعریف کنید.

بارتولت: پس در این منطقه چه وجود خواهد داشت؟

وان کرولد: شاید چیزی مثل اتحادیه اروپا که حاکمیت در آن آهسته‌آهسته از دست دولتهای دارای حاکمیت ملی بیرون می‌رود. شاید حتی مناطقی مثل ایرلند شمالی که چند دولت در آن شریک باشند.

بارتولت: بزرگترین خطر درازمدتی که امنیت ایالات متحد آمریکا را تهدید می‌کند چیست؟

وان کرولد: مکزیک، چون مکزیک نزدیک امریکاست. ممکن است در صورت وقوع جنگ داخلی در مکزیک، عده زیادی از پناهجویان مکزیکی از مرز بگذرند و به آمریکا بروند و آنجا مسلح شوند و به دیگران بپیوندند و شروع به مداخله در جنگ داخلی کشورشان کنند. قسمت جنوبی ایالات متحد ممکن است از کنترل خارج شود. بارتولت: شما احتمال جنگ هسته‌ای بین دولتها را رد می‌کنید. آیا می‌شود

سناریویی در آینده تصور کرد که تروریستها از سلاح هسته‌ای استفاده کنند؟

وان کرولد: به نظر من، این هم بخشی از سناریویی است که درباره آن صحبت می‌کردیم. فرض کنید خطر اصلی اتمی در آینده از ناحیه سازمانهای تروریستی باشد، نه از ناحیه دولتها. خوب، در این صورت، دولتها باید با اینهمه تانک و هواپیما و زیردریایی و کشتی جنگی چه کنند؟ همه آن سلاحها حتی از امروز هم بی‌مصرف‌تر خواهند شد، تصدیق نمی‌کنید؟ و این، به عقیده من، میخ دیگری است که بر تابوت دولتها و ارتشهای منظم کوبیده می‌شود. مستها ارتشهای منظم نمی‌خواهند چنین چیزی را باور کنند.

بارتولت: آیا این عاقبت همان سناریوی روز محشر است؟

وان کروولد: به هیچ وجه. از بعضی جهات، بسیاری امیدها هست. تنها چیزی که احتمالش دیده نمی شود جنگ جهانی سوم است. درست است، جنگ خواهد بود، بی نظمی و اغتشاش خواهد بود، کشته خواهد بود. ولی جنگ جهانی دیگری با شصت میلیون کشته نخواهد بود. پس، از این نظر، جای امیدواری هست. چیزی دیگری که احتمالش دیده نمی شود [اردوگاه مرگ دیگری مانند] آوشویتس است، چون باید دولتی باشد تا به جایی مثل آوشویتس سازمان بدهد. کشتار یهودیها محتاج بوروکراسی و مدیریت بود. تاریخ نشان نمی دهد که چنین کاری از عهده هیچ سازمانی غیر از دولتها برآمده باشد.

بارتولت: پس استراتژیستهای نظامی حالا باید چه کنند تا آمادگی به وجود

بیاورند؟

وان کروولد: باید رضایت بدهند که مبدل به پلیس بشوند - که اغلبشان رضایت

نمی دهند.

دولت در برابر دیگران

• جمع کمکهای خارجی پنج کشور امریکا، ژاپن، آلمان، فرانسه، و بریتانیا به کشورهای دیگر در سال ۱۹۹۳: ۳۸/۳ میلیارد دلار

• جمع سرمایه گذارهای بخش خصوصی پنج کشور یادشده در کشورهای دیگر در سال ۱۹۹۳: ۱۵۳۳/۸ میلیارد دلار

• کل دارایی ده شرکت چندملیتی جهان که از همه بزرگتر بوده اند در سال ۱۹۹۳: ۱۲۳۰/۵ میلیارد دلار. از این مقدار ۸۰۳/۸ میلیارد دلار متعلق به پنج شرکت امریکایی جنرال الکتریک، فورد، جنرال موتورز، اِگزان، آی.بی.ام. است.

• تعداد شرکتهای چندملیتی در دهه ۱۹۶۰: ۷۰۰۰؛ اکنون: ۳۷۰۰۰. این شرکتها در سال ۱۹۹۲ جمعاً ۵۸۰۰ میلیارد دلار صادرات داشته اند و در پنج سال گذشته ۲۱۰۰ میلیارد دلار در کشورهای دیگر سرمایه گذاری ثابت کرده اند.

دولتهای غربی به طور روزافزون از این شرکتها تقاضا می کنند که وظایفی را که خود نمی توانند به نحو شایسته انجام دهند آنها به دوش بگیرند.

نیوزویک، ۲۶ ژوئن ۱۹۹۵

هانا آرنت

هانا آرنت (Hannah Arendt) در ۱۹۰۶ در هانور در آلمان به دنیا آمد. در دانشگاه ماربورگ زیر دست مارتین هایدگر و ادmond هوسرل و در دانشگاه هایدلبرگ با کارل یاسپرس فلسفه خواند و رساله دکتری خویش را درباره مفهوم محبت در آثار آوگوستینوس قدیس نوشت. در ۱۹۳۳، پس از تسلط هیتلر، به پاریس رفت و در ۱۹۴۱ از شر نازیها به امریکا گریخت و در چند دانشگاه آن کشور درس داد و آناری معروف در فلسفه سیاسی از خود به جا گذاشت و در ۱۹۷۵ در نیویورک درگذشت. از نوشته های او دو کتاب خشونت و انقلاب و پژوهشی درباره روزا لوکزامبورگ (مقاله بعد) به همین قلم و نیز سومین بخش کتاب سرچشمه های توتالیتاریسم به قلم محسن ثلاثی به فارسی درآمده است.

موریس کرْنِستِن (Maurice Cranston) یکی از صاحب نظران در زمینه اگزیستانسیالیسم است. از جمله آثار او تاکنون کتابی کوچک درباره ژان پل سارتر، به ترجمه شادروان منوچهر بزرگمهر، و مقاله «بردباری» در همین مجلد به فارسی برگردانده شده است.

ع.ف.

هانا آرنت احتمالاً مبتکرترین و جالبترین و در عین حال عصبانی کننده ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم بود. اگزیستانسیالیست بود و شاگرد کارل یاسپرس و بعدها ویراستار نوشته های او. اما می دانیم که اگزیستانسیالیسم [یا اصل قرار دادن وجود] در متافیزیک ممکن است با بسیاری اعتقادهای مختلف در اخلاق و سیاست توأم شود، و اندیشه های هانا آرنت در این دو زمینه نه تنها منظم و مفید

به هیچ نظام [فلسفی] یکپارچه نبود، بلکه پیش‌بینی‌ناپذیر بود. او بی‌آنکه دلیل بیاورد، حکم صادر می‌کرد و در این کار درنگ به‌خود راه نمی‌داد، اما غالباً در تأیید احکامش برهه‌ای از تاریخ را به‌طرزی خیره‌کننده از نو می‌نوشت. یکی از مفاهیم محوری علم سیاست، مانند آزادی یا مرجعیت یا انقلاب، را می‌گرفت و شرط و قید و باید و نباید در آن وارد می‌کرد و تعبیرهایی از خود می‌افزود و می‌گفت در روزگاری که ایسن اندیشه‌ها بهتر درک می‌شد، مردم درباره‌ی آنها مانند او می‌اندیشیدند. ولی آرنست بیقین در پی نوشتن تاریخ اندیشه‌ها نبود، و حتی در تحقیقش «مرجعیت چه بود؟» تنها می‌خواست بگوید مرجعیت چیست. گاهی این روش به‌طور شگفت‌انگیزی مؤثر می‌افتاد، اما گاهی آرنست آشکارا یکدندگی نشان می‌داد و از خطا برنمی‌گشت.

هانا آرنست با قرن بیستم پای به‌عرصه هستی گذاشت، و پیش از آنکه در هایدلبرگ زیر دست یاسپرس متافیزیک بخواند، از عالیترین تحصیلات کلاسیک قدیمی در آلمان بهره‌مند شده بود، و قبل از آنکه از شر نازیها بگریزد که کمر به آزار یهودیان بسته بودند و از راه فرانسه در امریکا پناه بجوید، دانشجوی صاحب‌نام بود. آرنست هم‌روزگار لئو اشتراوس و اریک فوگلین^۱ و هربرت مارکوزه بود و مانند آنان جو فلسفی امریکا را که اصالت عمل [یا پراگماتیسم] در آن چیرگی داشت ملایم طبع خویش نمی‌یافت. فیلسوفان جلای وطن‌کرده اتریشی، همچون ویتگنشتاین و پوپر و کارناب، محیط علمی وین را پشت سر گذاشتند و با آسانی در انگلستان و امریکا که فلسفه تجربی در آنجا دست بالا را داشت جا افتادند. اما چند فیلسوفی که از آلمان رفتند و با آثار کلاسیک آلمانی (از هگل و هایدگر) پرورش یافته بودند، این جایگاهی را دشوارتر یافتند. متها عمر آرنست وفا کرد که ببیند پوزیتیویسم در جهان انگلیسی‌زبان دیگر مقبول نیست. در سالهای بعد، خود او با وجود بیزاری عمیق از مدرنیته و لیبرالیسم، به‌مقام یکی از روشن‌فکران باب روز و یکی از مقاله‌نویسان پر طرفدار در جراید تندرو رسید.

نخستین کتاب آرنست به زبان انگلیسی، سرچشمه‌های توتالیتاریسم^۲ (چاپ ۱۹۵۱)،

1. Eric Voegelin

2. *The Origins of Totalitarianism.*

در اساس حاصل کوشش پناهجویی گریزان از رایش سوم برای یافتن علل ظهور نازیسم و کمونیسم بود. آرنت به منظور این سبب‌یابی، عمدتاً به اوضاع فرهنگی و سیاسی اروپا در قرن نوزدهم بازمی‌گشت. از نظر آسیب‌شناسی سیاسی، سرچشمه‌های توتالیتاریسم احیاناً بی‌مانند بود. اما یکی از نتایج حصر توجه به اروپا این شد که آرنت حد صدق مفهوم توتالیتاریسم را تا اندازه‌ای محدود کرد. با اینهمه، انتقادهای کوبنده آرنت از توتالیتاریسم مانع نشد که او در سالهای بعد در نوشته‌هایش نوعی همدلی «دیالکتیکی» با برخی از رژیمهای کمونیستی آسیا نشان دهد.

معروفترین اثر او در فلسفه سیاسی احتمالاً کتاب وضع بشر^۱ است که در ۱۹۵۸ انتشار یافت. عنوان کتاب خود بخود گویای این اعتقاد اگزستانسیالیستی است که چیزی به نام طبیعت یا ماهیت انسانی وجود ندارد و هر چه هست موقعیت و تنگنای حیرت‌بشری است. آرنت می‌گفت به فرض هم که آدمی ماهیتی داشت «تنهایی از خدایان قادر به شناختن و تعریف آن می‌بود.» محور استدلال او در وضع بشر این نظریه اگزستانسیالیستی بود که آدمی از بیخ و بن آزاد است، به معنای فاعل مختاری که جبر علت و معلول بر او حاکم نیست و وی مسؤول هر کاری است که می‌کند. اما وجه امتیاز استدلال آرنت این است که او به این اعتقاد متافیزیکی به اختیار (اختیاری که هر کسی از آن برخوردار است) نظریه‌ای نیز راجع به آزادی سیاسی می‌افزاید که همه کس باید در تکاپوی کسب آن باشد. البته با توجه به اصولی که آرنت پذیرفته است، نمی‌تواند در عین حال بگوید که تحقق آزادی سیاسی هدف طبیعی آدمی است [زیرا چیزی به نام طبیعت انسانی وجود ندارد]. ولی او ادعا می‌کند آزادی سیاسی بالاترین و والاترین هدف بشر است. پس در تکمیل نظریه متداول اگزستانسیالیستی که آدمیان همگی آزادند (یعنی مختارند یا اراده آزاد دارند)، ادعا می‌شود که فقط بهترین افراد بشر [از حیث سیاسی] آزادند، و این جایزه‌ای است که تنها به قهرمانان تعلق می‌گیرد.

گزارش آرنت از منشأ توتالیتاریسم نیز از مبدایی آشکارا اگزستانسیالیستی آغاز می‌شود. «مرگ خدا» به «تنهایی» انسان امروزی و بی‌ریشگی و پریشانی توده‌ها

در جوامع صنعتی و از دست رفتن حس برخورداری از جایگاهی مشترک در جهان انجامید. به عقیده آرنت، اینها همه دست به دست هم دادند و توده‌ها را به جایی کشاندند که به‌ایده نولوژی دیکتاتوریه‌ای توتالیتار پناه ببرند و از زیر بار آزادی متافیزیکی بگریزند و به آغوش نهضتهایی بیفتند که در آن به‌همه کس گفته می‌شد تکلیفش چیست و چه باید بکند. در قرن نوزدهم، امپریالیسم و بوروکراسی نیز مزید بر علت شدند و مردم را به حکومت نهادهای عاری از فردیت و هویت عادت دادند. از سوی دیگر، گسترش اندیشه «نژادی» آدیان را قادر کرد فردیت خویش را نادیده بگیرند و خود را اجزایی از یک کل اسطوره‌ای یا «قوم سرور» بشمارند و از این راه بحران هویتی را که به آن گرفتار شده بودند رفع کنند.

پس علل و اسبابی که آرنت برای توتالیتاریسم ذکر می‌کند هم دارای جنبه جامعه‌شناختی است و هم تاریخی (هرچند کوششی برای تفکیک این دو گونه سبب‌گویی صورت نمی‌گیرد). موضوع محوری سخن او داستان انسان است: انسانی که آزاد زاییده شده ولی از اضطراب ناشی از آن وضع [یعنی آزادی] به‌رقیت و بندگی پناه می‌برد، رقتی که هر دم بر طول و تفصیل و آب‌وتاب آن افزوده می‌شود. آرنت نیز مانند ژان ژاک روسو، بعضی تصورات پابرجا داشت از اینکه آزادی چیست. برداشت لیبرالها را مردود می‌دانست که آزادی یعنی حق خصوصی مصون ماندن از مزاحمت دیگران، از جمله مراجع قانونی. آزادی به‌نظر او چیزی بود که فقط در قلمرو همگانی به تجربه درمی‌آمد. آزادی یعنی عمل؛ آزادی یعنی مشارکت مثبت در حیات سیاسی شهر خویش.

وضع بشر، بنا به توصیف آرنت، تنها اجازه سه گونه فعالیت به آدمی می‌دهد: تقلا و کار و عمل.^۱ پست‌ترین شیوه سپری کردن عمر، تقلاست. تقلا تکرار فرساینده تلاش برای به‌دست آوردن غذا و دیگر ضروریات به‌منظور زنده ماندن است؛ فعالیت به‌حکم نیازهای طبیعی است و، بنابراین، در قلمرو ضرورت یا اضطراب^۲ (در مقابل آزادی) محبوس می‌ماند. کار به‌معنای آن قسم فعالیت آدمی است متوجه هدفهایی غیر از آنچه طبیعت و اضطراب به آن حکم می‌کند. محصول

1. labour, work, action

2. necessity

کار فوراً به مصرف نمی‌رسد. محصول کار هنر است و صنعت و اثری که فرد در مقام استادی از خویش به جای می‌گذارد. محصول کار متعلق به قلمرو اضطراب نیست، ولی همچنان در حوزه خصوصی (به تفکیک از قلمرو همگانی) محصور می‌ماند. کار پایتزر از عمل است. سومین و بالاترین صورت فعالیت انسانی عمل است که آدمی به وسیله آن به خویشتن هویت می‌دهد. به نوشته آرنت:

ما با گفتار و کردار خویشتن را وارد جهان بشری می‌کنیم، و ورود ما به آن به سان دومین زایش ماست. آدمی خواستار جاودانگی است. برای رسیدن بدین هدف، باید با گفتار و کردار هویت خویش را به ثبوت برساند، و سیاست درست همین جا پای به صحنه می‌گذارد. روح یکتای سیاست است که «به آدمیان می‌آموزد چگونه به آنچه بزرگ و تابناک است هستی بخشند...»

این تصور قهرمانی از سیاست گاهی سبب می‌شود که آرنت، مانند سارتر، از خشونت با حسرتی رمانتیک سخن بگوید. فی‌المثل جایی می‌نویسد که وقتی آدمیان همراه دیگران در نتیجه خشونت می‌میرند «گویی خود حیات - حیات جاوید نوع [به تفکیک از فرد] - از رهگذر مرگهای پایان‌ناپذیر افراد نوع غذا می‌گیرد و در خشونتگری به فعلیت می‌رسد^۱». اما آرنت در عین حال با خشونت مورد پسند سارتر و بسیاری از سوسیالیستهای انقلابی دیگر نیز مخالف بود، کما اینکه نوشت: «درست است که خشونتگری جهان را دگرگون می‌کند، اما محتمل‌ترین حاصل این دگرگونی، جهانی خشنتر است.» راستی این است که آرنت با اغلب انقلابها و نهضت‌های انقلابی جهان از ۱۷۸۹ به بعد مخالف بود، ولی نه به دلیل خشونت که اینگونه حرکتها نشان داده‌اند، بلکه به دلیل هدفهای (به نظر او) نادرستی که تعقیب کرده‌اند و خواسته‌اند به فلان دگرگونی اجتماعی یا اقتصادی برسند.

مسئله این نبود که آرنت سوسیالیسم را رد می‌کرد؛ این بود که او مقوله «سوسیال» [یا امر اجتماعی] را اصولاً مردود می‌دانست و یادآور می‌شد که مفهوم «جامعه» اساساً به یونانیان باستان شناخته نبود و آنان فقط میان دو چیز فرق می‌گذاشتند: یکی همگانی، یعنی همان polis [مدینه یا دولتشهر]، و دیگری

۱. هانا آرنت، خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹، صص ۹۹-۱۰۰ (مترجم)

خصوصی، یعنی منزل^۱. آرنست می‌گفت آنچه امروز «جامعه» نامیده می‌شود اساساً بخشی از قلمرو همگانی نیست؛ همان منزل است مستها به مقیاس بزرگتر؛ و سوسیالیسم [یا مرام اجتماعی] دلمشغولی به امور اقتصادی و مادی و خانگی و متعلق به قلمرو طبیعت و ضرورت است، نه دلنگرانی از امور برآستی همگانی و سیاسی. بنابراین، او هیچ‌یک از انقلابهای دارای هدفهای اجتماعی را از زمان انقلاب کبیر فرانسه نهضت سیاسی نمی‌دانست و حتی سزاوار نام «انقلاب» نمی‌شمرد. تنها نوع حقیقی انقلاب، به نظر هانا آرنست، انقلابی بود که هدف آن تأسیس آزادی باشد. پس فقط رویدادهایی از قبیل وقایع ۷۶-۱۷۷۵ امریکا [در مبارزه برای کسب استقلال از بریتانیا] و قیام ۱۸۷۱ کمون پاریس و قیام ۱۹۵۶ مجارستان [بر ضد نیروهای شوروی] انقلاب به معنای حقیقی به شمار می‌رفت.



آیا می‌توان هانا آرنست را از نظریه پردازانی به حساب آورد که خواستار حذف حریم خصوصی^۲ بوده‌اند؟ مسلماً و سوسه‌ای در این جهت وجود دارد. با توجه به اهمیتی که او به امور همگانی می‌داد و عمل همگانی را ارزشمندترین شکل فعالیت بشری می‌شناخت و می‌گفت آزادی را تنها در عمل همگانی می‌توان تجربه کرد؛ با توجه به یادآوری او که بالحن تحسین و تصویب متذکر می‌شد یونانیان قدیم قلمرو همگانی را بر مراتب بالاتر از حوزه منزل می‌دانستند؛ و با توجه به تأکید او بر بستگی لغوی دو واژه «حریم» و «محرومیت»^۳ - به نظر می‌رسد هانا آرنست با کسانی که حریم خصوصی را بیمقدار می‌شمارند همداستان باشد. حتی گفته شده است که در نوشته‌های وی «حریم خصوصی» به معنای تذلیلی به کار می‌رود. البته گاهی چنین هست، اما نه همیشه. دست کم در یک فصل از کتاب وضع بشر، آرنست حتی از نیاز به دفاع از حریم خصوصی در جهان امروز سخن می‌گوید و می‌نویسد:

۱. حکمای مشاء مانند ابن سینا نیز که در بخش‌بندی حکمت پیرو ارسطو بودند، حکمت عملی را به سه قسم تقسیم می‌کردند: اخلاق و تدبیر منزل و سیاست (یا تدبیر شهر). تدبیر منزل ترجمه دقیق اصطلاح یونانی *oikonomia* است، مرکب از *oikos* (= منزل) و *nemein* (= تدبیر یا مدیریت). واژه امروزی *economy* (اقتصاد) از همین ریشه می‌آید. بنابراین، دست کم از حیث تاریخی و ریشه لغت حق با آرنست است، هرچند از جهات دیگر ممکن است در رأی او اختلاف کرد. (مترجم)

2. privacy

3. privation

«بزرگترین خطری که حریم خصوصی را تهدید می‌کند، الفاء مالکیت خصوصی است به معنای مکان ملموسی متعلق به خود شخص، نه برچیدن بساط ثروت خصوصی.» دلیل این امر را او نیاز مبرم ما به اموال شخصی خویش می‌داند و به «جای مطمئنی که در آن از چشم دنیای همگانی عوام پنهان بمانیم»، و سپس می‌افزاید:

زندگی که یکسره در ملاء عام و در حضور دیگران سپری شود، زندگی سطحی است، زیرا گرچه پیوسته در معرض دید است، از این کیفیت محروم می‌شود که از پی و بنیادی نامریی بیابد و برخیزد - بنیادی که اگر بنیاست به معنایی بسیار واقعی و غیرذهنی ژرفای آن از دست نرود، باید پنهان بماند. تنها ضامن مؤثر پنهان ماندن آنچه باید نهفته باشد، ملک خصوصی است، به معنای جایی متعلق به خویش که بتوان در آن پنهان شد.

مطالبی که نقل شد برای نشان دادن این نکته کفایت می‌کند که هانا آرنت در عین اینکه نظریه پردازی بود قائل به ارزش فوق العاده برای امور همگانی، نباید متفکری پنداشته شود مخالف با حریم خصوصی. در واقع، فرقی که او میان امور همگانی و امور اجتماعی می‌گذارد به ما در تشخیص این نکته کمک می‌کند که بسیاری از خطرهای متوجه حریم خصوصی، امروز از ناحیه جامعه سرچشمه می‌گیرد. دشمن حقیقی حریم خصوصی در جهان امروز «نظریه پرداز اجتماعی» است که حاضر به پذیرفتن تصور ارسطو نیست که آدمی را جانوری سیاسی [یا مدنی]^۱ می‌داند. نظریه پرداز اجتماعی انسان را جانوری اجتماعی^۲ معرفی می‌کند و هدفش «رهانیدن» فرد از حریم خصوصی او و غوطه ور ساختنش در جامعه یا جماعت یا شکل‌های دیگر خانواده متتها به مقیاس بزرگتر است. سیاست در نظر هانا آرنت عالیترین نوع فعالیت بشری است دقیقاً به دلیل اینکه آدمی جانوری اجتماعی نیست.

بعید می‌نماید که آزادی به معنای والایی که آرنت در نظر داشت، جز در موارد نادر یافت شود. در یونان و روم باستان، دست کم در جاهای انگشت شمار و در اوقات کمیاب، شهروندان به شیوه مطمح نظر آرنت در سیاست مشارکت می‌کردند و، بنابراین، آزاد بودند. ولی در حکومت‌های لیبرال و دموکراتیک و تابع قوانین اساسی و انتخابی که جهان امروزی غرب بدانها افتخار می‌کند، کسی نمی‌تواند از

آزادی به معنای مطلوب او بهره‌مند شود. سیاست به معنای مراد او اصولاً نمی‌تواند در اینگونه نظامها وجود داشته باشد. آرنت به این نتیجه‌گردن نهاده بود و لذا سیاست مبتنی بر مشارکت آحاد مردم — و بنابراین، آزادی — را فقط در موقعیتهای انقلابی امکان‌پذیر می‌دانست که مانند روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ کارگران تشکیل شورا دهند، یا امریکا در ۷۶-۱۷۷۵ که شهروندان (یا لاقلاً شهروندان برجسته) فعالانه در تأسیس حکومت جمهور خلق شرکت جویند. ظاهراً او بر این تصور بود که تنها در اینگونه لحظه‌های قهرمانی، انسان در عصر جدید مزه آزادی را چشیده یا به تجربه آموخته است که سیاست واقعاً چیست.

آرنت مقداری نیز در مطبوعات مطلب نوشت که جالب‌ترین آن، گزارش محاکمه [جنایتکار نازی آدولف آیشمان] زیر عنوان آیشمان در اورشلیم^۱ (۱۹۶۳) بود و سبب رنجش شدید بسیاری از خوانندگان شد، از جمله کسانی که به بیانات بظاهر ضدونقیض او عادت داشتند. قهرمان‌طلبی او سبب می‌شد که سخت به افراد متوسط، ولو قربانیان هیتلر، به‌دیده تحقیر بنگرد. آراء او درباره مشکلات سیاسی جاری همیشه باسانی قابل درک نبود. پافشاری‌اش بر فرق بین قلمرو همگانی و حوزه اقتصاد (یا «منزل») یک بار او را به موضعی راند که حتی با جدا کردن مدرسه‌های سفیدپوستان از سیاهپوستان موافقت کند. اما، از سوی دیگر، اعتقادش به اینکه سیاست را تنها می‌توان در موقعیتهای انقلابی به تجربه درک کرد، او را به موافقت با برخی از خیالبافیهای جنبش چپ نو سوق داد در این خصوص که «جبهه‌های آزادی‌بخش» تحت تسلط کمونیستها می‌توانند دامنه آزادیهای آدمیان را گسترش دهند. از آثار تحقیقی و علمی او چنین برمی‌آمد که نویسنده به یکی از اقسام محافظه‌کاران تعلق دارد؛ اما مطالبی که هانا آرنت در مقام روزنامه‌نگار می‌نوشت کاملاً روشن می‌کرد که او در عالم اندیشه آمیزه‌ای یگانه از گرایشهای ارتجاعی و انقلابی است و مطلقاً در هیچ رده‌ای نمی‌گنجد.

1. *Eichmann in Jerusalem.*

روزا لوکزامبورگ*

۱۸۷۱-۱۹۱۹

۱

زندگی‌نامه کامل به سبک انگلیسی یکی از پسندیده‌ترین انواع تاریخ‌نگاری است. اینگونه زندگی‌نامه، طولانی است و حاشیه‌های فراوان دارد و بیدریغ در آن از منابع مختلف مستقیماً نقل مطلب شده است و معمولاً در دو جلد بزرگ چاپ می‌شود و تقریباً از هر اثر تاریخی برجسته‌ای حاوی اطلاعات بیشتر و دل‌انگیزتری درباره دوره مورد بحث است. در چنین زندگی‌نامه‌ها، برخلاف زندگی‌نامه‌های دیگر، تاریخ زمینه اجتناب‌ناپذیر دوران حیات فلان شخصیت مشهور تلقی نمی‌شود. شیوه بحث طوری است که گویی نور بی‌رنگ دوره‌ای از تاریخ از نقطه‌ای به درون تابانده می‌شود و در نتیجه گذر از منشور بلورین شخصیتی بزرگ، انکسار پیدا می‌کند و طیف نورانی حاصل از آن، زندگی آن شخص و جهان را با هم وحدت می‌دهد. اینگونه زندگی‌نامه، شاید به همین دلیل، به صورت قالب مقبول و معمول برای

* این مقاله، ترجمه نوشته زیر است:

Hannah Arendt, «Rosa Luxembourg, 1871-1919» in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York, 1968, pp. 33-56.

دو نکته در مورد این مقاله شایان ذکر است. یکی اینکه تاریخ تولد صحیح روزا لوکزامبورگ ۱۸۷۰ است نه چنانکه به اشتباه در این مقاله آمده است ۱۸۷۱. دیگر اینکه تلفظ درست نام وی «لوکسمبورگ» است؛ اما چون لوکزامبورگ همیشه در فارسی متداول بوده است، ضبط اخیر را بکار بردیم. حواشی همه از مترجم است مگر آنچه مربوط به‌ماخذ است یا خلاف آن تصریح شده باشد. آن دسته از حواشی نویسنده که جنبه توضیحی (نه کتابشناسی) داشته، در متن ترجمه در پرانتز آمده است. (مترجم)

نگاشتن سرگذشت سیاستمداران بزرگ در آمده است، اما تاکنون چندان شایستگی و تناسبی برای شرح حال کسانی پیدا نکرده است که سوانح زندگی خودشان بیشتر جلب توجه می‌کند یا هنرمندان و نویسندگان و عموماً مردان و زنانی که نبوغشان آنان را ناگزیر از فاصله گرفتن از دنیا می‌کرده است و قدر و اهمیتشان عمدتاً از کارهایشان و آثاری که به سرمایه بشر افزوده‌اند سرچشمه می‌گرفته است، نه از نقشی که در این جهان ایفا کرده‌اند. (یکی از محدودیتهای دیگر این سبک زندگینامه‌نگاری در سالهای اخیر آشکار شده است. هیتلر و استالین به سبب اهمیتشان در تاریخ معاصر، بی‌آنکه استحقاق داشته باشند، به این افتخار رسیده‌اند که زندگینامه‌های کامل از آنان نوشته شود. صرف‌نظر از اینکه آلن بولاک^۱ و آیزاک دویچر^۲ در زندگینامه‌هایی که بترتیب از هیتلر و استالین نوشته‌اند، چقدر با دقت و امانت از نکات فنی مربوط به این سبک زندگینامه‌نویسی پیروی کرده باشند، اینکه کسی بخواهد به تاریخ با توجه به این دو شخص ناشخص بنگرد، حاصلی جز این نخواهد داشت که به آنان با قلب حقیقت آبرو بدهد و رویدادها را حتی بیشتر تحریف کند. اگر بخواهیم افراد و رویدادها را به نسبت درست با یکدیگر ببینیم، هنوز باید به دو زندگینامه‌ای که کنراد هایدن^۳ و بوریس سووارین^۴ بترتیب از هیتلر و استالین نوشته‌اند مراجعه کنیم، ولو در آنها از منابع و مآخذ بسیار کمتری استفاده شده باشد و نقایصی از جهت ذکر واقعیات دیده شود).

اینکه جی. پی. نیتل زندگانی روزا لوکزامبورگ را موضوع زندگینامه‌ای به این سبک قرار داده^۵ که بظاهر تنها به درد نگاشتن شرح حال سیاستمداران و سایر دنیاداران می‌خورد، کاری نبوغ‌آمیز بوده است. روزا لوکزامبورگ یقیناً از این قبیل افراد نبود. او حتی در دنیای سوسیالیسم اروپایی چهره‌ای در حاشیه بود که به‌رغم بعضی لحظه‌های نسبتاً زودگذر شکوه و درخشش، تأثیر و نفوذش در کردار و

1. Alan Bullock

2. Isaac Deutscher

3. Konrad Heiden

4. Boris Souvarine

5. J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, 2 vols., Oxford University Press, 1966.

خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مقاله‌ی فعلی قدی است که هانا آرنت در ۱۹۶۶ در نیویورک رویو آو بوکز بر کتاب نیتل نوشته است. (مترجم)

نوشتار به پای معاصرانش پلخائف و تروتسکی و لنین و ببل^۱ و کاوتسکی^۲ و ژورس^۳ و میلران^۴ نمی‌رسید. اگر کامیابی در دنیا شرط قبلی موفقیت در این سبک زندگی‌نامه‌نگاری باشد، پس چگونه آقای نتل در نگاشتن شرح حال زنی توفیق پیدا کرده است که در عنوان جوانی از زادبوم خویش لهستان به درون حزب سوسیال دموکرات آلمان کشانیده شد و در تاریخ سوسیالیسم لهستان (که تاکنون از آن غفلت شده و ناشناخته مانده است) پیوسته نقشی کلیدی ایفا کرد و نزدیک بیست سال بی‌آنکه مقامش هرگز به رسمیت شناخته شده باشد، مناقشه‌برانگیزترین و درک‌نشده‌ترین شخصیت نهضت چپ آلمان بود؟ به این جهت چنین پرسشی می‌کنیم که چیزی که از روزا لوکزامبورگ حتی در دنیای فعالیتهای انقلابی خودش، چه در زمان حیات و چه هنگام مرگ و چه پس از مرگ، دریغ شد، دقیقاً موفقیت بود. آیا می‌توان گفت که شکست همه تلاشهای او از این جهت که مقامش هرگز رسماً مورد تأیید قرار نگرفت، به نحوی از انحا با شکست غم‌انگیز انقلابها در قرن حاضر مرتبط بوده است؟ آیا اگر از پشت منشور بلورین زندگی و کارهای او بنگریم، تاریخ طور دیگری به نظر خواهد رسید؟

به هر تقدیر، من کتاب دیگری سراغ ندارم که این دوره حساس سوسیالیسم در اروپا را بهتر از این کتاب روشن کرده باشد: منظور دوره‌ای است از واپسین دهه‌های قرن نوزدهم تا آن روز سرنوشت‌ساز در ژانویه ۱۹۱۹ که روزا لوکزامبورگ و کارل لیب‌کنشت^۵، دو رهبر جمعیت اسپارتاکوس (Spartakusbund)، یعنی پیشقراول حزب کمونیست آلمان، در برابر دیدگان و شاید با همدستی و رضایت ضمنی رژیم سوسیالیستی مصدر کار در آن ایام، عمداً به قتل رسیدند. قاتلان عضو سازمانی شبه‌نظامی و دارای تمایلات افراطی ناسیونالیستی و رسماً غیرقانونی به نام

۱. A. Bebel (۱۸۴۰-۱۹۱۳). رهبر سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

۲. K. Kautsky (۱۸۵۴-۱۹۳۸). سوسیالیست آلمانی که بعدها با بلشویسم و انقلاب روسیه مخالفت کرد و از پیوستن به حزب کمونیست آلمان سر باز زد و لنین او را مرتد خواند. (مترجم)

۳. J. Jaurès (۱۸۵۹-۱۹۱۴). سوسیالیست فرانسوی. (مترجم)

۴. A. Millerand (۱۸۵۹-۱۹۴۳). سوسیالیست فرانسوی که به مقام نخست‌وزیری و ریاست جمهوری فرانسه نیز رسید. (مترجم)

۵. K. Liebknecht (۱۸۷۱-۱۹۱۹). رهبر سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

فرای کور (Freikorps) بودند که پس از چندی، با استعدادترین آدمکشان هیتلری از میان اعضای آن دستچین شدند. سروان پابست^۱، یکی از مشارکان در قتل و آخرین فردی از آن میان که هنوز زنده است، اخیراً تأیید کرده است که حکومت در آن روزها عملاً در دست افراد فرای کور بود، زیرا آنان از «پشتیبانی کامل نوسکه»^۲ بهره می بردند که متخصص دفاع ملی سوسیالیستها و متصدی امور نظامی بود. حکومت [آلمان غربی] (که از این جهت نیز مانند سایر جهات، نهایت اشتیاق را به احیای ویژگیهای شوم جمهوری وایمار نشان می دهد) گفته است که اگر فرای کور نبود، مسکو سراسر آلمان را پس از جنگ جهانی اول در امپراتوری سرخ فرو برده بود و قتل لیب کنشت و لوکزامبورگ عملی کاملاً قانونی و «اعداسی برطبق قانون حکومت نظامی» بود.^۳ این گفته حتی از آنچه جمهوری وایمار بدان نظامر می کرد بمراتب جلوتر می رود، زیرا آن جمهوری هرگز علناً اذعان نداشت که فرای کور یکی از بازوان حکومت است و قاتلان را به «کیفر» رسانید، گویانکه سربازی به نام رونکه^۴ را (که در راهروهای هتل ادن^۵ ضربه ای به سر روزا لوکزامبورگ زده بود) به جرم «شروع به قتل غیر عمد» به دو سال و دو هفته زندان محکوم کرد و سروانی به نام فوگل^۶ را به جرم «کوتاهی از گزارش وجود جسد و از بین بردن آن به طریق غیر قانونی» به چهار ماه حبس، و این همان کسی بود که وقتی در اتومبیل گلوله ای به سر روزا زدند و جسدش را در کانال لاندور^۷ انداختند، در مقام افسر فرمانده انجام وظیفه می کرد. در جریان محاکمه، عکسی به عنوان دلیل به دادگاه آوردند که نشان می داد رونکه و همقطاراننش روز بعد در همان هتل، قتل را جشن گرفته اند. متهم از دیدن عکس، سخت به خنده و نشاط آمد، به طوری که رئیس دادگاه خطاب به او گفت: «متهم، رونکه، مواظب رفتار خود باشید. این موضوع خنده ندارد.» چهل و پنج سال بعد در یکی از محاکمات مربوط به فجایع اردوگاه مرگ آشویتس^۸ که در شهر فرانکفورت جریان داشت، صحنه ای مشابه روی داد و باز عین همان الفاظ بکار رفت.

1. Pabst

2. Noske

3. *Bulletin des Presse- und Informationsamtes des Bundesregierung*, Feb. 8, 1962, p. 224.

4. Runge

5. Hotel Eden

6. Vogel

7. Landwehr

8. Auschwitz

پس از قتل روزا لوکزامبورگ و کارل لیب کنشت، انقسام جبههٔ چپ در اروپا به احزاب سوسیالیست و کمونیست، دیگر قابل رفع و رجوع نبود. «ورطه‌ای که کمونیستها در عالم نظریه پیش خود مجسم می‌کردند... به گور تبدیل شد.»^۱ بعلاوه، چون این جنایت به تشویق و یاری حکومت انجام شده بود، نقطهٔ آغاز رقص مرگ در دورهٔ پس از جنگ جهانی اول قرار گرفت، بدینگونه که آدمکشان دست‌راستی افراطی شروع به کشتن رهبران دست‌چپی افراطی کردند (یعنی هوگوازه^۲ و گوستاف لانداور^۳ و لئو یوگیچس^۴ و یوجین لوینه^۵) و سپس بسرعت به جان میانه‌روها و میانه‌روهای متمایل به راست افتادند (یعنی والتر راتناو^۶ و ماتیاس ارتسبرگر^۷ که هنگامی که به قتل رسیدند، هر دو از اعضای دولت بودند). بدین ترتیب، مرگ روزا لوکزامبورگ به صورت حد فاصل دو دورهٔ متمایز در آلمان درآمد و به نقطه‌ای برای جناح چپ در آن کشور مبدل شد که دیگر راه بازگشت از آن وجود نداشت. همهٔ کسانی که به دلیل سرخوردگی از حزب سوسیالیست، به کمونیستها روی آورده بودند از مشاهدهٔ انحطاط اخلاقی سریع و از هم‌پاشیدگی سیاسی حزب کمونیست حتی سرخورده‌تر از پیش شدند، ولی احساس می‌کردند بازگشتشان به صفوف سوسیالیستها به معنای چشم‌پوشی از قتل روزا خواهد بود. به این قبیل واکنشهای شخصی کمتر در محضر عام اذعان می‌شود، اما معمای بزرگ تاریخ از همین گونه قطعه‌های کوچک مرقع‌مانند درست می‌شود که هریک بموقع سر جای خود قرار می‌گیرد. افسانه‌ای که هنوز دیری نگذشته در اطراف نام روزا لوکزامبورگ بوجود آمد از همین قطعه‌های کوچک درست شد. افسانه‌ها نیز حقیقتی خاص خود دارند؛ ولی البته حق کاملاً با آقای نتل است که نخواسته به اسطورهٔ روزا توجه کند. همین قدر که او کوشیده حیات تاریخی را به روزا بازگرداند، در حد خود کاری دشوار بوده است.

بزودی پس از مرگ او — پس از اینکه چپ‌گرایان از هر سنجی به این نتیجه رسیدند که او همیشه «اشتباه می‌کرده است» — (کمالینکه آخرین فرد از افراد این

1. Hugo Haase

3. Leo Jogiches

5. Walther Rathenau

2. Gustav Landauer

4. Eugene Leviné

6. Matthias Erzberger

سلسله دراز، یعنی جورج لیستهایم^۱، در مجله انکاتر او را «موردی واقعاً مایوس کننده» توصیف کرد) - تغییری عجیب در شهرت وی روی داد. نامه‌هایی از او در دو مجلد کوچک منتشر شد و همین نامه‌های سراسر دارای رنگ شخصی و بهره‌مند از نوعی زیبایی ساده و انسانی و نافذ و غالباً شاعرانه کافی بود که تصویری را که تبلیغگران از «روزای سرخ» خون‌آشام بوجود آورده بودند، دست کم جز در محافل بشدت ضد یهود^۲ و به‌متها درجه ارتجاعی، از میان ببرد. اما باز رفته‌رفته افسانه‌ای دیگر شکل گرفت: تصویر احساساتی زنی که می‌نشست و پرندگان را نگاه می‌کرد و به گل عشق می‌ورزید و هنگامی که زندان را ترک می‌گفت زندانبانان در حالی که اشک در چشمانشان حلقه زده بود با او بدرود می‌کردند، گویی بدون این زندانی شگفت‌انگیز که به هر قیمتی می‌خواست با آنان مانند موجودات انسانی رفتار کند، نمی‌توانستند به‌هستی ادامه دهند. این داستان که در کودکی با امانت برای من نقل شده بود و بعدها به تأیید کورت روزنفلد^۳، دوست و وکیل مدافع روزا نیز رسید که مدعی بود به چشم خویش شاهد آن بوده است، در کتاب نتل نیامده است. احتمال صحت آن وجود دارد اما خصوصیتی در آن هست که آدمی را در تنگنا می‌گذارد و خوشبختانه با داستان دیگری که این بار در کتاب نتل نقل شده است خنثی می‌شود. داستان از این قرار است که در ۱۹۰۷ روزا و دوستش، کلارا زتکین^۴ (که بعدها به بزرگ‌زن سالخورده، کمونیسم آلمان معروف شد) روزی به‌قدم زدن می‌روند و حساب وقت از دستشان در می‌رود و دیر به‌سر وعده‌ای می‌رسند که با بیل داشته‌اند. بیل می‌گوید ترسیدم گم شده باشید، و آن وقت است که روزا پیشنهاد می‌کند پس از مرگ مادو زن بر سنگ مزارمان بنویسید: «آرامگاه ابدی آخرین مردان سوسیال دموکراسی آلمان». هفت سال بعد، در فوریه ۱۹۱۴، روزا در سخنانی در دادگاه جنایی خطاب به قضاتی که او را به جرم «تحریک» توده مردم به سرپیچی از اوامر دولت در صورت وقوع جنگ محاکمه می‌کردند، فرصتی برای اثبات حقیقت آن شوخی تلخ بدست آورد. (و فراموش نشود که این همان زنی بود که «همیشه اشتباه می‌کرد» و پنج ماه پیش از شروع جنگ جهانی اول، در زمانی که کمتر کسی از

1. George Lichtheim

3. Kurt Rosenfeld

2. anti-Semitic

4. Clara Zetkin

افراد «فکور و جدی» وقوع جنگ را محتمل می‌دانست، به‌این جرم محاکمه می‌شد. «مردانگی» بیانات روزا در دادگاه، در تاریخ سوسیالیسم آلمان بی‌نظیر است و آقای نتل با حسن تشخیص سراسر آن را چاپ کرده است.

پیش از اینکه افسانه روزا به حسرت ایام گذشته نهضت مبدل شود - ایامی که هنوز دلها به امید می‌تپید و یک گام بیشتر با انقلاب فاصله نبود، از همه مهمتر، هنوز شور ایمان به توان توده‌ها و راستی و درستی رهبران سوسیالیست و کمونیست از دست نرفته بود - چندسالی می‌بایست بگذرد و فاجعه‌ای چند روی دهد. اینکه آن افسانه مبهم و آشفته که تقریباً هیچ‌یک از جزئیات آن درست نیست، در سراسر جهان منتشر شد و هر جا جنبشی به نام «چپ نو»^۱ پدید آمد آن افسانه نیز زندگی از سر گرفت، خود گویای بسیاری چیزها نه تنها درباره شخص روزا لوکزامبورگ، بلکه همچنین در باب صفات و خصوصیات نسل پیشین چپگرایان است. این تصویر خوش آب و رنگ از روزا همچنان برجای مانده است، اما در جوار آن، اقوال قالبی دیگری نیز همچنان دهان به دهان می‌گردد که او را «ضعیفه‌ای کژتاب» و «رمانتیک» معرفی می‌کند که نه «واقع‌بین» بود و نه علم سرش می‌شد (البته درست است که او هرگز با روزگار همگام نبود) و آثار او، بویژه کتاب گرانقدرش درباره امپریالیسم (انباشت سرمایه، چاپ ۱۹۱۳)، همواره با بی‌اعتنایی روبرو بود. افراد هر نهضت «چپ نو»، همینکه لحظه تبدیل نهضت به «چپ کهنه» فرارسیده (یعنی معمولاً هنگامی که اعضا پا به چهل سالگی گذاشته‌اند)، بی‌درنگ اشتیاقی را که پیشتر به روزا لوکزامبورگ نشان می‌داده‌اند همراه با رویاها و آرزوهای جوانی به خاک سپرده‌اند و چون معمولاً حتی زحمت خواندن نوشته‌های او را به خود نداده‌اند تا چه رسد به فهمیدن آنچه او گفته است، بی‌هیچ دردسری با نگاه عاقل اندر سفیه و عباراتی حاکی از بی‌دانشی و بی‌فرهنگی، او را کنار گذاشته‌اند. بنابراین، «لوکزامبورژیسم» - عنوانی که پادوهای حزبی پس از مرگ روزا برای کوبیدن مخالفان جعل کردند - هرگز حتی به این افتخار نائل نیامد که «خیانت» تلقی و محکوم شود و همواره نوعی بیماری کودکان بی‌آزار معرفی شد.

از آنچه روزا لوکزامبورگ گفت و نوشت هیچ چیز برجای نماند مگر انتقادهای شگفت‌انگیز و درست او از سیاست‌بازیهای بلشویکی در نخستین مراحل انقلاب روسیه، و آن هم به این دلیل که کسانی که از «خدای شکست‌خورده» خویش ناامید شده بودند، از آن انتقادها به عنوان سلاحی دستیاب اما بکلی نابراً بر ضد استالین استفاده می‌کردند. (منتقدی که کتاب نئل را در هفته‌نامه ادبی تایمز بررسی کرده است، می‌نویسد: «استفاده از نام و نوشته‌های روزا همچون موشکی در جنگ سرد، کاری زشت و نکوهیده است.») نه ستایشگران نوپدید روزا وجه مشترکی با او داشتند و نه نکوهشگرانش. او از شَم حساسی نسبت به اختلافات تئوریک و نیروی داوری خط‌ناپذیری در مورد افراد و سلیقه‌هایی در رد و قبول امور برخوردار بود که اگر زنده مانده بود امکان نداشت لنین و استالین را در همه شرایط به یک چوب براند، و صرف‌نظر از اینکه اصولاً هرگز «مؤمن مکتبی» نبود، از سیاست هرگز به جای دیانت استفاده نکرد و، به نوشته آقای نئل، همیشه مراقب بود که دین را به جای روحانیان هدف حمله قرار ندهد. مختصر اینکه «انقلاب همانقدر که نزد لنین عزیز و واقعی بود، در چشم او هم بود، با این تفاوت که او نه انقلاب را بی چون و چرا و صرفاً بر اساس ایمان قبول داشت و نه مارکسیسم را. لنین اساساً مرد عمل بود و به هر حال وارد سیاست می‌شد؛ اما روزا با آن ارزیابی نیمه‌جدی از خودش که می‌گفت من برای این به دنیا آمده‌ام که «غاز بچرانم»، اگر وضع دنیا حس عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی او را جریحه‌دار نکرده بود، ممکن بود به جای سیاست، غرق در گیاه‌شناسی یا جانورشناسی یا تاریخ یا اقتصاد یا ریاضیات شود. این گفته البته به معنای تصدیق به این است که روزا نه تنها مارکسیستی مکتبی یا سخت‌کیش نبود، بلکه حتی آنقدر سخت‌کیش نبود که بشود بدون تردید او را مارکسیست دانست. آقای نئل درست می‌گوید که، به عقیده روزا، تنها حسن بزرگ مارکس این بود که «بهتر از دیگران واقعیت را تفسیر می‌کرده»، و اگر او تمهیدی شخصی [نسبت به مارکسیسم] احساس می‌کرد، نمی‌نوشت: «من اکنون دیگر از جلد اول سرمایه که آنهمه مورد ستایش است، به دلیل تزئینات پرآب و تاب آن به سبک هگل، وحشتزده و بیزارم» (نامه مورخ ۸ مارس ۱۹۱۷ به هانس دیفنباخ^۱).

1. *Briefe an Freunde*, Zürich, 1950.

آنچه به نظر روزا لوکزامبورگ بیش از هر چیز دیگر و حتی بیش از انقلاب اهمیت داشت، واقعیت با همه جنبه‌های اعجاب‌آور و هراس‌انگیز آن بود. دگراندیشی و دوری او از سخت‌کشی، کاملاً معصومانه و فارغ از مخالفت و نزاع بود. «به‌دوستانش سفارش می‌کرد مارکس را بخوانند به‌دلیل 'جرات و جسارت او در اندیشیدن و امتناع او از پذیرفتن هیچ چیزی بدون برهان'، نه به‌دلیل ارزش استنتاجهای او. خطاهای مارکس... بدیهی بود... به‌همین جهت [روزا] هرگز زحمت نقد و سنجش مفصل [اندیشه‌های] او را بر خود هموار نکرد.»

این معنا هیچ‌جا واضع‌تر از کتاب انباشت سرمایه به چشم نمی‌خورد. هیچ‌کس مانند فرانتس مرینگ^۱ آنقدر آزاد از تعصب نبود که در وصف این کتاب بگوید دستاوردی است «براستی باشکوه و مفتون‌کننده و از هنگام مرگ مارکس تاکنون، بی‌ماند»^۲. تز اصلی این «اثر عجیب و نبوغ‌آمیز»، ساده است. چون سرمایه‌داری هیچ نشانه‌ای بروز نمی‌داد که «زیر بار گران تضادهای اقتصادی» سقوط کند، روزا در پی یافتن علتی خارجی برای تبیین ادامه هستی و رشد آن برآمد و سرانجام چنین علتی را در نظریه معروف به «شخص ثالث» پیدا کرد، یعنی در این واقعیت که رشد، صرفاً معلول قوانین فطری حاکم بر شیوه تولید سرمایه‌داری نیست، بلکه پیامد ادامه وجود بخشهای ماقبل سرمایه‌داری در کشورهایی است که سرمایه‌داری آنها را تسخیر و داخل حوزه نفوذ خود می‌کند. روزا لوکزامبورگ معتقد بود که همینکه این جریان سراسر کشوری را دربر بگیرد، سرمایه‌داران بناچار چشم به‌دیگر بخشهای جهان، یعنی سرزمینهای هنوز در وضع ماقبل سرمایه‌داری، می‌دوزند تا آنها را نیز وارد جریان انباشت سرمایه کنند که خود از هر چه بیرون از آن است تغذیه می‌کند. به بیان دیگر، «انباشت آغازین سرمایه» که مارکس از آن سخن می‌گوید، برخلاف «گناه آغازین» [آدم و حوا]، رویدادی یگانه و عملی منحصر بفرد نبوده است که، به موجب آن، اول جریان سلب مالکیت به‌دست بورژوازی نوپا آغاز شود و بعد در پی آن، فرایند انباشت به تبع «جبر آهنین» قانون ذاتی خود به حرکت درآید تا به فروپاشی نهایی بینجامد. برعکس، سلب مالکیت می‌بایست بارها تکرار شود تا

۱. F. Mehring (۱۹۱۹-۱۸۴۶). سوسیالیست آلمانی و از اعضای جمعیت اسپارتاکوس. (مترجم)

2. Ibid., p. 84.

نظام را در حرکت نگهدارد. پس سرمایه‌داری نظام بسته‌ای نیست که خودبخود تضاد بوجود بیاورد و «آبستن انقلاب» باشد. سرمایه‌داری از عوامل خارجی تغذیه می‌کند، و سقوط آن به‌خودی‌خود، اگر اساساً صورت بگیرد، فقط هنگامی به‌وقوع خواهد پیوست که سراسر زمین به‌تسخیر درآمده و بلعیده شده باشد.

لنین سرعت دریافت که این شرح، صرف‌نظر از معایب و محاسن آن، ذاتاً غیرمارکسیستی است و با اساس دیالکتیک مارکس و هگل تناقض دارد که می‌گوید هر برنهاد [یا تزی] باید برابرنهاد [یا آنتی‌تزی] خود را پدید بیاورد (مانند جامعه بورژوایی که جامعه پرولتری را بوجود می‌آورد)، به‌نحوی که سراسر این جریان همچنان به‌عامل آغازینی که علت اصلی آن بوده مقید بماند. او یادآور شد که، از نظر دیالکتیک مادی [یا ماتریالیستی]، تز روزا لوکزامبورگ که می‌گوید «گسترش تولید مجدد^۱ به‌شیوه سرمایه‌داری در درون اقتصادهای بسته امکان‌پذیر نیست و برای ادامه کار باید از اقتصادهای دیگر تغذیه کند... «خطایی بنیادی» است. اشکال فقط در این بود که آنچه در نظریه انتزاعی مارکس خطا محسوب می‌شد، شرحی مطابق واقع از حقیقت قضایا بود. شرح دقیق روزا از «شکنجه سیاهان افریقای جنوبی» نیز به‌همین ترتیب آشکارا «غیرمارکسیستی» بود، ولی امروز چه کسی انکار می‌کند که جای آن در کتابی درباره امپریالیسم است؟

۲

از نظر تاریخی، بزرگترین و بدیعترین دستاورد آقای نتل کشف «گروه همگنان»^۲ مرکب از یهودیان لهستانی، و پی بردن به‌بستگی عمرانه و نزدیک و مکتوم روزا لوکزامبورگ به‌جماعتی لهستانی است که زاییده گروه مذکور بود. این، بدون شک، یکی از سرچشمه‌های بسیار مهم و پرمعنا انقلابها و بویژه روح انقلابی در قرن بیستم است که تاکنون یکسره از آن غفلت شده است. محیط مورد بحث که ارتباط آن به‌قضایا از نظر عامه مردم حتی در دهه ۱۹۲۰ بکلی از دست رفته بود، امروز کاملاً رخت بر بسته است. هسته اصلی آن از یهودیانی متعلق به طبقه متوسط و

جذب شده در جامعه تشکیل می شد که از نظر زمینه فرهنگی آلمانی بودند (چنانکه روزا لوکزامبورگ، گوته و موریکه^۱ را از حفظ داشت و از ذوق ادبی کاملی بمراتب برتر از دوستان آلمانی خود بهره می برد). اما تربیت و شکل گیری سیاسی افراد این جماعت صبغه روسی داشت و میزانشا و معیارهایشان در اخلاق، چه در زندگی خصوصی و چه در زندگی اجتماعی، یکتا و مخصوص به خودشان بود. اقلیتی بسیار کوچک در شرق اروپا و درصد باز هم ناچیزتری از یهودیان جذب جامعه شده در غرب اروپا از اینگونه افراد تشکیل می شد که خارج از همه مراتب اجتماعی، اعم از یهودی و غیر یهودی، قرار داشتند و، بنابراین، آزاد از هرگونه پیشداوری متعارف بودند و در این انزوای براستی باشکوه، قواعدی ناظر بر عمل شرافتمندانه از خود بوجود آورده بودند که عده ای از غیر یهودیان را نیز مجذوب کرده بود، مانند یولیان مارخ لفسکی^۲ و فلیکس جرژینسکی^۳ که بعدها به بلشویکها پیوستند. درست به دلیل این زمینه و سابقه بیهمتا بود که لنین کسی مانند جرژینسکی را به سمت نخستین رئیس «چکا»^۴ [یا سازمان پلیس مخفی] منصوب کرد. او امیدوار بود که قدرت، موجب فساد جرژینسکی نشود. مگر خود جرژینسکی التماس نکرده بود که اداره آموزش و پرورش و رفاه کودکان به وی محول شود؟

مناسبات عالی روزا لوکزامبورگ با خانواده و پدر و مادر و برادران و خواهرش بحق مورد تأکید آقای نتل قرار می گیرد. هیچ یک از اینان کوچکترین تمایلی به اعتقادات سوسیالیستی یا فعالیتهای انقلابی نداشت، و با اینهمه وقتی روزا می بایست پنهان شود یا در زندان بسر می برد، همه آنچه از دستشان برمی آمد برای او می کردند. این نکته درخور توجه است زیرا بینشی درباره وضع خانوادگی بیهمتای این جماعت یهودی به ما می دهد که بدون آن، قادر به درک این نکته نخواهیم بود که چگونه چنین موازین و قواعدی در اخلاق نزد «گروه همگنان» پدید آمد. در میان این کسان که تنها به یکدیگر به چشم برابر می نگریستند و تقریباً هیچ کس دیگری را مساوی خود نمی دانستند، عامل برابری چیزی جز تجربه های

۱. E. Mörike (۱۸۰۲-۷۵). شاعر غزل سرای آلمانی. (مترجم)

2. Julian Marchlewski

3. Feliks Dzerzhynski

4. Cheka

ساده کودکی نبود. همه کودکی را در جهانی سپری کرده بودند که در آن، احترام متقابل و اعتماد بی قید و شرط و انسانیت و تحقیر واقعی و شاید ساده دلانه نسبت به تمایزات اجتماعی و قومی و نژادی، از مسلمات بود و حاجت به اثبات نداشت. قدر مشترک افراد «گروه همگنان» چیزی بود که شاید فقط نام ذوق اخلاقی^۱ برانداخته آن باشد و این با «اصول اخلاقی» از زمین تا آسمان فرق دارد. اصالت و صحت اخلاقیات افراد گروه از این سرچشمه می گرفت که جهانی که در آن بزرگ شده بودند هنوز از هم نگسیخته بود و همین، «اعتماد بنفسی کمیاب» به ایشان می داد که به نظر دنیایی که بعداً وارد آن شدند سخت پریشان کننده بود و دیگران آنرا حمل بر خودپسندی و کبر و نخوت می کردند و از آن بجان می رنجیدند. این محیط و نه حزب [سوسیال دموکرات] آلمان، خانه روزالوکزامبورگ بود و خانه او باقی ماند. خانه را تنها تا حدی ممکن بود جابجا کرد، و چون عمدتاً خانه ای یهودی بود، با هیچ «سرزمین پدری» یا میهنی یکسان از کار در نمی آمد.

حزب این گروه عمدتاً یهودی، SDKPiL («سوسیال دموکراسی کشور پادشاهی لهستان و لیتوانی») نام داشت که سابقاً SDPK («سوسیال دموکراسی کشور پادشاهی لهستان») خوانده می شد و به دلیل موضع PPS («حزب سوسیالیست لهستان») به طرفداری از استقلال کشور مذکور، از آن انشعاب کرده بود و این نکته خود بسیار پر معناست. (نامدارترین و موفقترین فرزندان PPS، پیلسودسکی^۲، دیکتاتور فاشیست لهستان پس از جنگ جهانی اول بود). افراد گروه، پس از انشعاب، مدافع سرسخت نوعی انترناسیونالیسم خشک و جزمی شدند. و باز پر معناتر و جالبتر اینکه مسئله ملی تنها موضوعی است که می شود روزا لوکزامبورگ را در مورد آن به خودفریبی و خودداری از رویارویی با واقعیت متهم کرد. انکارپذیر نیست که این امر با یهودی بودن او بی ارتباط نبوده است، گویانکه

1. moral taste

۲. J. Pilsudski (۱۸۶۷-۱۹۳۵). سردار لهستانی. نخست سوسیالیست بود و به حکم تزار به سبیره تبعید شد. در جنگ جهانی اول چون نخواست لشکریان لهستان تحت فرماندهی قوای محور باشند، آلمانها او را به زندان انداختند. با بلشویکها در ۱۹۲۰ جنگید و شکستی سخت به آنان وارد کرد. در سراسر عمر مهن پرستی سخت کوش بود و وطنش را چند بار نجات داد. اخصاف صفت «فاشیست» به او جز تحت تأثیر کمونیستها یا از راه غرض ورزی، ممکن نیست. (مترجم)

البته «متأسفانه باطل است» که کسی بخواهد در این موضع ضد ناسیونالیستی او «کیفیت خصوصاً یهودی» سراغ کند. آقای نتل گرچه چیزی را پنهان نمی‌کند، اما مواظب است که از ورود به «مسأله یهود» پرهیزد، و بدون شک با توجه به سطح نازل بحثها درباره این موضوع، از این تصمیم او جز به ستایش نمی‌توان یاد کرد. متأسفانه این بی‌رغبتی قابل درک او به غفلت از پارهای واقعیت‌های مهم انجامیده است که بسیار ساده و ابتدایی است، و چون خود روزا لوکزامبورگ هم با وجود آنهمه تیزبینی از آنها غافل مانده، تأسف ما حتی بیشتر برانگیخته می‌شود.

نخستین واقعیت همان چیزی است که، تا جایی که می‌دانم، فقط نیچه به آن اشاره کرده است و آن اینکه موقعیت و عملکرد یهودیان اروپا مقدر کرده بود که ایشان «اروپایی اصیل» به معنای کامل کلمه بشوند. یهودیان طبقه متوسل اهل پاریس و لندن و برلین و وین و ورشو و مسکو، نه جهان‌وطن بودند و نه مردمی بین‌المللی [یا انترناسیونال]، گویانکه روشنفکرانشان میل داشتند خویششان را دارای چنین صفتی بدانند. یهودیان مورد بحث اروپایی بودند و این صفت را نمی‌شود به هیچ گروه دیگری اطلاق کرد. این امر به اعتقاد بستگی نداشت؛ حقیقتی عینی بود. خودفریبی یهودیان جذب‌شده در جامعه عبارت از این بود که معمولاً خود را مانند آلمانیها آلمانی یا مثل فرانسویان فرانسوی می‌دانستند. خودفریبی روشنفکران یهودی در این بود که گرچه اروپا در واقع سرزمین پدری یا میهنشان بود، تصور می‌کردند سرزمین پدری یا میهن ندارند. واقعیت دوم این است که دست کم تحصیلکردگان اروپای شرقی چندزبانه بودند، چنانکه خود روزا لوکزامبورگ لهستانی و روسی و آلمانی و فرانسه را روان صحبت می‌کرد و انگلیسی و ایتالیایی را بسیار خوب می‌دانست. بنابراین، چنین افراد هرگز درست به اهمیت موانع ناشی از اختلاف زبان پی نبردند و نفهمیدند که چرا شعار «میهن طبقه کارگر نهضت سوسیالیستی است» اینچنین به‌طور فاجعه‌آمیزی برای همان طبقه کارگر نادرست از آب درمی‌آید. ناراحت‌کننده است که چگونه شخص روزا لوکزامبورگ با آن شامه حساس برای درک واقعیت و بیزاری از گفته‌های قالبی و شعارگونه، هرگز حتی نشنید که عیب اصولی آن شعار در چیست. هرچه باشد، سرزمین پدری یا میهن قبل از هر چیز «سرزمین» است. سازمان حتی به معنای

مجازی هم کشور نیست. تبدیل بعدی شعار ذکر شده به شعار دیگری که «میهن طبقه کارگر روسیه شوروی است»، به انترناسیونالیسم خیالی و ناکجاآبادی نسل مورد بحث پایان داد؛ ولی چون روسیه به هر حال «سرزمین» است، این دگرگونی بحق بود، ولو حقانیتی مهیب در آن نهفته باشد.

از اینگونه واقعیتها باز هم می توان ارائه داد، ولی هنوز باسانی نمی توان مدعی شد که روزا لوکزامبورگ در مورد مسأله ملی کاملاً اشتباه می کرده است. آیا هیچ چیزی بوده که بیش از ناسیونالیسم دیوانه وار ملازم با انحطاط دولتهای تک ملیتی^۱ در عصر امپریالیسم، به زوال فاجعه بار اروپا کمک کرده باشد؟ کسانی که نیچه ایشان را «اروپاییان اصیل» نامید - یعنی اقلیتی بسیار محدود حتی در میان یهودیان - به احتمال قوی تنها کسانی بودند که آینده مصیبت آمیزی را که در پیش بود از قبل حس می کردند، گواینکه حتی آنان نیز از سنجش صحیح نیروی عظیم احساسات ناسیونالیستی در یک پیکر سیاسی رو به زوال ناتوان بودند.

۳

چیز دیگری که با کشف «گروه همگنان» در لهستان و اهمیت مستمر آن در زندگی خصوصی و اجتماعی روزا لوکزامبورگ بستگی نزدیک دارد، آشکار شدن منابع به دست آقای نتل است که تاکنون در دسترس نبوده و به او امکان داده است تا قطعه های جداگانه زندگی روزا را - یعنی «جریان زیبا و لطیف عشق ورزیدن و زیستن» او را - به هم وصل کند. اکنون روشن است که ما به این جهت تقریباً هیچ چیز درباره زندگی خصوصی او نمی دانیم که وی خود سخت مراقبت می کرد و نمی گذاشت هیچ گونه جنجال راجع به آن برپا شود. این دیگر فقط به مسأله کمبود منابع مربوط نمی شود. از بخت نیک پاره ای مطالب به دست آقای نتل افتاده است و او کاملاً حق دارد به پیشینیان معدود خود در این راه وقعی نگذارد که مانع کارشان بیش از آنکه عدم دسترس به واقعیات باشد، عجزشان از حرکت و تفکر و احساس در سطحی مساوی با کسی بوده که زندگینامه او را می نوشته اند. چیره دستی آقای

نتل در استفاده از مواد و مصالحی که در اختیار داشته برآستی اعجاب آور است. بحث او فقط توأم با تیزی نیست و درک عمیق نیست. تصویری که او از این زن فوق العاده رسم کرده، نخستین چهره‌ای است که *con amore* [با عشق] و با نازک‌بینی و ظرافت بسیار از وی نگاشته شده است. گویی در این کتاب، روزا آخرین دلدادۀ خویش را یافته است، و شاید به این جهت است که انسان می‌خواهد با نویسنده بر سر برخی از داوریهایش به نزاع برخیزد.

یکی از اشتباههای مسلم آقای نتل این است که می‌گوید روزا لوکزامبورگ جاه‌طلب و در پی شغل و مقام بود. آیا او تصور می‌کند بیزاری شدید روزا از مقام‌طلبان و شهرت‌جویان حزبی در آلمان که از ورود به مجلس ملی آن کشور [رایشستاگ] سر از پا نمی‌شناختند، صرفاً تزویر و ریا بود؟ آیا او معتقد است که کسی که برآستی «جاه‌طلب» باشد، می‌تواند آنقدر کریم‌النفس باشد که روزا بود؟ (یکبار در یکی از کنگره‌های بین‌المللی، ژورس به پایان خطابه‌ای بلیغ رسید که در آن «شور و هیجان نادرست روزا لوکزامبورگ را به باد تمسخر گرفته بود، اما ناگهان معلوم شد که کسی نیست که نطق او را ترجمه کند. روزا بی‌درنگ از جا پرید و سخنرانی تکان‌دهندۀ ژورس را به همان بیان مؤثر و نافذ از فرانسه به آلمانی برگرداند.) اگر آقای نتل فرض را بر تقلب و نادرستی و خودفریبی روزا قرار ندهد، چگونه می‌تواند آنچه را می‌گوید با جمله‌ای از یکی از نامه‌های او به یوگیشس انطباق دهد که اکنون نقل می‌کنیم؟ روزا می‌نویسد: «من چنان در این آرزوی لعتی خوشی و خوشبختی بسر می‌برم که حاضرم هر روز به سرسختی یک قاطر بر سر سهم روزانه‌ام از خوشی و خوشبختی چانه بزنم.» چیزی که آقای نتل آن را با جاه‌طلبی اشتباه می‌گیرد، قدرت فطری خلق و خوی زنی است که خودش به خنده می‌گوید من دارای این استعدادم که «یک دشت سرسبز را به آتش بکشم». این قدرت او را به رغم بی‌رغبتی، به صحنه اجتماعی سوق داد و بر او حتی در کارهای صرفاً فکری اش چیرگی داشت. آقای نتل بارها بر معیارهای اخلاقی والای «گروه همگنان» تأکید می‌کند، اما بظاهر از فهم این نکته ناتوان است که اموری مانند جاه‌طلبی و مقام‌خواهی و شهرت‌جویی و حتی موفقیت محض [نزد آن گروه] مطلقاً حرام بود.

جنبه دیگری از شخصیت روزا که آقای نتل مورد تأکید قرار می‌دهد ولی ظاهراً نتایج و استلزامات آنرا درک نمی‌کند این است که او بسیار «زن بود و به آن آگاهی داشت و می‌نازید». این امر به خودی خود بعضی بلندپروازیهای راکه او ممکن بود در غیر این صورت داشته باشد از جهاتی محدود می‌کرد، زیرا آقای نتل چیزی جز آنچه در هر مردی با استعدادها و امکانات روزا طبیعتاً وجود می‌داشت به‌وی نسبت نمی‌دهد. یکی از چیزهای جالب، روی گردانی او از نهضت آزادی زنان بود که همه زنان هم‌نسل وی با اعتقادهای سیاسی مشابه بی‌اختیار به آن جلب می‌شدند. هیچ بعید نبود که وقتی او با زنان مبارز طرفدار تساوی حق رأی روبرو می‌شد، بخواهد بگوید *Vive la petite différence* [«زننده باد همان تفاوت کوچک»]. روزا لوکزامبورگ بیگانه ماند زیرا در کشوری که آنرا دوست نمی‌داشت و در حزبی که بزودی از آن بیزار شد همیشه همان یهودی لهستانی باقی ماند و، از این گذشته، زن بود. آقای نتل مرد است و به این جهت پیشداوریهایی دارد که باید آنها را به‌او بخشود. پیشداوریهای او چندان مهم نمی‌بود اگر مانع درک صحیح این امر نمی‌شد که لئو یوگیشس از هر جهت که عملاً در نظر بگیریم به‌منزله شوهر روزا و نخستین و شاید تنها معشوق او بود. آنچه آقای نتل درک نمی‌کند این است که یوگیشس چه نقشی در زندگی وی داشته است. دعوای شدت جدی آنان بر سر رابطه زودگذری که یوگیشس با زن دیگری پیدا کرد و واکنش آتشین و خشم‌آگین روزا که بینهایت به پیچیدگی مسأله افزود، همه نمودار یکی از ویژگیهای آن عصر و محیط است. همین‌طور است عواقب آن ماجرا، یعنی حسادتهای یوگیشس و اینکه روزا سالها او را نبخشید. افراد آن نسل هنوز اعتقاد راسخ داشتند که عشق تنها یکبار در زندگی حلقه به‌در می‌کوبد. اینکه گاهی از به‌جای آوردن تشریفات ازدواج غفلت می‌کردند نباید بخطا حمل بر اعتقادشان به بی‌بندوباری جنسی شود. دلایل و شواهدی که آقای نتل ارائه می‌دهد حاکی از آن است که روزا دوستان و دلدادگانی داشت و از این امر خشنود بود، اما نشان نمی‌دهد که هرگز مرد دیگری در زندگی او وجود داشت. به‌نظر من، تهی مغزی و بیمزگی است که کسی شایعات حزبی را در خصوص قصد ازدواج روزا با مردی مانند هانس دیفنباخ^۱ باور کند که وی همیشه او را *Sie* [شما]

خطاب می‌کرد و به‌خواب هم نمی‌دید که او را هم‌شان خود حساب کند. آقای نتل داستان لئو یوگیشس و روزا لوکزامبورگ را «یکی از ماجراهای عشقی بزرگ و ترازیک سوسیالیسم» می‌خواند. لازم نیست بر سر این قضاوت با او نزاع کنیم اگر به‌خاطر داشته باشیم که علت ترازوی نهایی روابط آنان، جنگ و سالیهای زندان و انقلاب محکوم به شکست آلمان و فرجام خونین آن بود، نه «حسادت کور و ویرانگر». لئو یوگیشس که آقای نتل او را نیز از فراموشی رها نیده است، یکی از چهره‌های بسیار شایان توجه در میان انقلاب‌بگران حرفه‌ای و در عین حال واجد خصوصیات نوعی آنان بود. روزا لوکزامبورگ او را بسیار مرد می‌دانست و این صفت در نظر او دارای اهمیت فراوان بود، کمالینکه گراف وستراپ^۱ (رهبر حزب محافظه کار آلمان) را نیز به‌همه سوسیالیستهای سرشناس آن کشور ترجیح می‌داد و می‌گفت «برای اینکه او مرد است.» بسیار کم کسی بود که روزا به او احترام بگذارد. نام یوگیشس در صدر کسانی بود که احترام او را جلب می‌کردند. تنها افراد دیگری که نامشان را می‌توان با اطمینان به آن فهرست افزود، یکی لنین و دیگری فرانتس مرینگ است. یوگیشس بدون شک مردی اهل عمل و پرشور و حرارت بود که می‌دانست چگونه دست به اقدام بزند و چگونه تحمل رنج کند. شباهتهایی به لنین داشت و شاید از این جهات قابل مقایسه با او بود، سوای اینکه عاشق گمنامی و تحریکات پنهانی و توطئه و خطر بود و این صفات یقیناً به او گیرایی جنسی بیشتری می‌بخشید. خواسته بود مانند لنین شود اما نتوانسته بود. به گفته روزا در یکی از نامه‌هایش در تصویر زیرکانه و در واقع مهرآمیزی که از یوگیشس ترسیم کرده است، او «بکلی» از نوشتن ناتوان بود. در خطابه و سخنرانی نیز مایه‌ای نداشت. او و لنین، به‌استثنای قریحه سرشار برای سازماندهی و رهبری، در هیچ کار دیگری استعداد نداشتند و، بنابراین، وقتی اقدامی در دست نبود و بیکار می‌ماندند، احساس می‌کردند عاجز و زائدند. این امر در مورد لنین کمتر جلب نظر می‌کند زیرا او هیچ‌گاه بکلی تنها و منزوی نبود؛ اما یوگیشس از همان اوایل با حزب [سوسیال دموکرات] روس بهم زده بود. علت این امر نزاع او با پلخانف بود که در دهه ۱۸۹۰

1. Graf Westrap

مرشد تبعیدیان روس در سوئیس بشمار می‌رفت و به‌این جوانک یهودی مطمئن به‌خود و تازه‌وارد از لهستان به‌چشم «یک نجایف^۱ کوچولو» می‌نگریست. در نتیجه، به‌قول روزا لوکزامبورگ، سالهای دراز یوگیشس «یکسره بدون بن و ریشه، به‌زندگی گیاهی ادامه داد» تا اینکه با انقلاب ۱۹۰۵ [روسیه] به‌نخستین فرصت دست یافت و «نه تنها در نهضت لهستان، بلکه در نهضت روس نیز به‌مقام رهبری رسید.» (گروه SDKPiL در جریان انقلاب موقعیت برجسته پیدا کرد و در سالهای بعد بتدریج مهم‌تر شد. یوگیشس گرچه خود «حتی یک سطر هم چیزی ننوشت»، همچنان مانند «روح» در کالبد نشریات گروه بود). آخرین فرصت کوتاهی که یوگیشس برای عرض اندام بدست آورد هنگامی بود که «بدون اینکه کسی نام او را در حزب سوسیالیست آلمان شنیده باشد»، در جنگ جهانی اول تشکیلات مخفی مخالفی در ارتش آلمان ایجاد کرد. «بدون او، چیزی به‌اسم جمعیت اسپارتاکوس بوجود نمی‌آمد» که برخلاف هر گروه سازمان‌یافته چپ در آلمان، مدتی کوتاه به‌نوعی «گروه آرمانی همگنان» مبدل شد. (البته غرض این نیست که انقلاب آلمان به‌دست یوگیشس برپا شد. آن انقلاب هم مانند هر انقلاب دیگری، به‌دست هیچ‌کس برپا نشد. جمعیت اسپارتاکوس هم «دنباله‌رو رویدادها بود نه ایجادکننده آنها»، و این تصور رسمی که «قیام اسپارتاکوس» در ژانویه ۱۹۱۸ معلول اقدامات رهبران آن — یعنی روزا لوکزامبورگ و لیب‌کنشت و یوگیشس — و ملهم از ایشان بود، اسطوره‌ای بیش نیست).

ما هرگز نخواهیم دانست که چه مقدار از اندیشه‌های سیاسی روزا لوکزامبورگ از یوگیشس گرفته شده بود. در زندگی زناشویی، هیچ‌گاه با‌سانی نمی‌توان گفت که کدام فکر دقیقاً متعلق به‌زن یا شوهر است. اما اینکه یوگیشس در جایی شکست خورد که لنین به‌پیروزی رسید، مسلماً همانقدر معلول اوضاع و احوال بود — یعنی یهودی بودن و لهستانی بودن — که ناشی از شخصیت کوچکتر او. به‌هر تقدیر، روزا

۱. Sergei Nechayev (۱۸۸۲-۱۸۴۷). نهیلیست و تروریست روسی و از یاران باکونین که استفاده از هر وسیله‌ای را «زهر، چاقو، طناب، و...» در راه انقلاب جایز می‌دانست و می‌گفت تنها وظیفه فرد انقلابی، ویرانگری و کشتار است. داستایفسکی در رمان شیطان‌زدگان، او را مدل شخصیت ورخوونسکی قرار داده است. (مترجم)

لوکزامبورگ کسی نبود که به دلیل چنین چیزی به او سرکوفت بزنند. افراد گروه همگنان اینگونه امور را مبنای داوری درباره یکدیگر قرار نمی دادند. ولی بعید نبود حتی خود یوگیشس با این سخن مرد یهودی دیگری، منتها روسی و جوانتر، یعنی یوجین لوینه، هم عقیده باشد که می گفت: «ما همه یک مشت مرده ایم که اینجا به مرخصی آمده ایم.» تفاوت یوگیشس با دیگران در همین روحیه و حال و هوای فکری بود. لنین و تروتسکی و روزا لوکزامبورگ بسیار بعید بود چنین افکاری به خاطر راه دهند. پس از مرگ روزا لوکزامبورگ، یوگیشس از ترک برلین امتناع کرد چون می گفت: «کسی باید بماند تا بر گور همه ما چیزی بنویسد.» دو ماه بعد از قتل لیب کنشت و لوکزامبورگ، او را دستگیر کردند و با گلوله ای که در کلانتری از پشت سر به او زدند، به قتل رساندند. نام قاتل معلوم بود اما «هرگز هیچ اقدامی برای مجازات او به عمل نیامد.» همین شخص، کسی دیگری را نیز درست به همین شیوه کشت و «در دستگاه پلیس پروس همچنان به کار ادامه داد و ترفیع هم گرفت.» چنین بود رسم اخلاق در جمهوری وایمار.

وقتی کسی این داستانهای قدیمی را می خواند و به یاد می آورد، به طور دردناکی به فرق میان رفقای حزبی در آلمان و افراد گروه همگنان پی می برد. در جریان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، یکبار روزا لوکزامبورگ در ورشو بازداشت شد. دوستانش وجه الکفاله لازم را (که احتمالاً از طرف حزب در آلمان داده شده بود) فراهم کردند. اما چیزی هم بر وجه الکفاله افزودند و آن «تهدید غیررسمی تلافی بود که اگر اتفاقی برای روزا بیفتد، با اقدام علیه مقامات برجسته دولت، معامله به مثل خواهند کرد.» نه قبل و نه بعد از آغاز موج آدمکشیهای سیاسی و هنگامی که همه می دانستند کیفری برای مرتکبین اینگونه اعمال در میان نیست، هرگز فکر چنین «اقدامی» [که دوستان لهستانی روزا تهدید به آن کرده بودند] به خاطر رفقای آلمانی او خطور نکرد.

۴

وقتی به گذشته می نگریم، می بینیم آنچه ما را می آزارد و یقیناً برای خود روزا لوکزامبورگ دردناکتر بوده، بیش از «اشتباهات» منتسب به او، چند موردی است که او ناهمگام با دیگران نبوده و، بعکس، در موافقت با قدرتهای رسمی حزب

سوسیال دموکرات آلمان گام زده است. اشتباهات حقیقی او همینها بود و هیچ موردی در این میان وجود نداشت که سرانجام از نظری دور مانده و اسباب دریغ و پشیمانی او نشده باشد.

یکی از کم‌آزارترین این اشتباهات مربوط به مسأله ملی بود. پیش از اینکه روزا لوکزامبورگ در ۱۸۹۸ از سویس به آلمان بیاید، در زوریخ با گذراندن «رساله درجه یکی درباره توسعه صنعتی لهستان» مدرک دکتری گرفته بود. این توصیف از پروسفور یولیوس ولف^۱ است که در زندگینامه خویش هنوز با محبت از «تواناترین شاگرد خود» [یعنی روزا] یاد می‌کند. رساله او به این «امتیاز» استثنایی نائل آمد که «آنا به وسیله یکی از ناشران خصوصی به چاپ رسید و منتشر شد» و هنوز مورد استفاده پژوهندگان تاریخ لهستان است. تز روزا در این رساله این بود که رشد اقتصادی لهستان یکسره به بازار روسیه وابستگی داشت و هر کوششی «برای تشکیل دولتی بر پایه ملیت یا زبان، مساوی با نفی هر توسعه و پیشرفتی در پنجاه سال گذشته می‌شد.» (بیمارگونگی مزمن لهستان در فاصله جنگهای جهانی اول و دوم کاملاً ثابت کرد که از نظر اقتصادی حق با او بوده است). از آن پس، روزا لوکزامبورگ متخصص لهستان در حزب سوسیالیست آلمان شد و همچنین تبلیغگر حزبی در میان جمعیت لهستانی تبار ایالات شرقی آلمان و به اکراه با کسانی دست اتحاد داد که می‌خواستند لهستانیها را آنچنان «آلمانی کنند» که دیگر اثری از آثارشان بر جای نماند و، چنانکه دبیر حزب سوسیالیست آلمان به روزا گفت، «هرکس و هر چیز لهستانی، از جمله سوسیالیسم لهستان، را دودستی تقدیم شما کنند.» مسلم اینکه «سپیده دم صبح گذاری رسمی حزب، برای روزا صبح صادق نبود.»

موضوع بمراتب جدیتر، توافق فریبنده روزا با مقامات حزبی در منازعه تجدید نظرطلبی بود که او در آن نقشی اساسی ایفا کرد. این مناقشه که مسبب آن ادوارد برنشتاین^۲ بود، در تاریخ از جهت ارائه شق اصلاح در برابر انقلاب معروف شده است. اما این شعار جنگی به دو دلیل گمراه کننده است: نخست اینکه چنین وانمود می‌شود که حزب سوسیالیست آلمان در اوایل قرن بیستم هنوز متعهد به انقلاب بود

1. Julius Wolf

۲. Eduard Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲). نویسنده و سیاستمدار سوسیال دموکرات آلمانی. (مترجم)

در صورتی که این مطلب صحیح نیست؛ دوم اینکه صحت عینی بسیاری از سخنان برنشتاین پنهان می ماند. حقیقت این است که ادعای او صحت داشت و انتقادهای وی از نظریات مارکس کاملاً «منطبق با واقع» بود. برنشتاین خاطر نشان می ساخت که «افزایش عظیم ثروت اجتماعی، توأم با کاهش عده سرمایه داران بزرگ نبوده، بلکه با افزایش تعداد سرمایه داران از هر درجه و مرتبه ای همراه بوده است»، و واقعیت چنین نبوده است که «شمار ثروتمندان رو به کاستی بگذارد و فقر و بینوایی تنگدستان فزونی بگیرد»، و «پرولتاریای امروز گرچه تنگدست است ولی گدا و لاشیء محض نیست»، و شعار مارکس که می گفت «پرولتاریا فاقد میهن یا سرزمین پدری است» صحت ندارد. حق رأی عمومی به فرد پرولتر حقوق سیاسی داده و اتحادیه کارگری او را از جایگاهی در جامعه برخوردار کرده و امپریالیسم نوین منافعی مسلم در سیاست خارجی کشور برای وی به ارمغان آورده است. بدون شک، واکنش حزب در آلمان در برابر این حقایق ناگوار، عمدتاً از بی میلی آن به بازسنجی و بازپژوهی بنیادهای نظری اعتقادات خویش سرچشمه می گرفت. چیزی که این بی میلی را به مراتب شدیدتر می کرد این بود که حزب در ادامه وضع موجود منافع مسلم داشت و تحلیل برنشتاین آن منافع را به خطر می انداخت. آنچه پای آن در میان بود موقعیت «دولت در دولت» حزب بود. حزب به صورت دیوانسالاری آنچنان متشکل و عظیمی درآمده بود که دیگر بخشی از جامعه نبود و منفعتش ایجاب می کرد که وضع به همان منوال که هست باقی بماند. تجدید نظرطلبی به سبک برنشتاین، اگر به مرحله عمل درمی آمد، حزب را دوباره به درون جامعه می برد و احساس می شد که خطر اینگونه «ادغام» [در جامعه] از نظر منافع حزب دست کمی از خطر انقلاب نخواهد داشت.

آقای نتل درباره «مطرود بودن» حزب سوسیالیست آلمان در جامعه کشور و خودداری آن از مشارکت در حکومت، قائل به نظریه ای جالب است.^۱ به عقیده او، اعضای حزب گمان می کردند که حزب می تواند «در درون خود شق برتری در مقابل نظام فاسد سرمایه داری ایجاد کند». اما حقیقت این بود که حزب با حفظ

1. «The German Social Democratic Party, 1890-1914, as a Political Model», in *Past and Present*, April, 1965.

«مواضع دفاعی خویش در برابر جامعه در همه جبهه‌ها»، فقط به‌ایجاد گونه‌ای احساس قلبی «با هم بودن» موفق شد که مورد تحقیر و تنفر شدید سوسیالیستهای فرانسه قرار گرفت. (این وضع دارای بعضی همانندیهای نزدیک با موضع ارتش در قضیه دریفوس در فرانسه بود که روزا لوکزامبورگ آن را به‌شیوه‌ای درخشان تحلیل کرده است.^۱ می‌نویسد: «ارتش به‌این جهت از مبادرت به هرگونه حرکتی اکراه داشت که می‌خواست مخالفت خود را با قدرت غیرنظامی جمهوری نشان دهد، بی‌آنکه در عین حال با متعهد شدن [به‌شکل دیگری از حکومت از طریق یک کودتای جدی] چیزی از صلابت و نیروی مخالفت خویش بکاهد.» اما به‌هرحال، روشن بود که هرچه عده اعضای حزب بالاتر برود، نشاط و تندروری آن در قالب تشکیلات منجمدتر خواهد شد تا جایی که سرانجام یکسره نابود شود. امکان داشت با پرهیز از اصطکاک با بقیه جامعه، و بالذت بردن از احساس برتری اخلاقی و معنوی بدون هیچ‌گونه عواقب سوء، راحت و آسوده در این «دولت در دولت» زندگی کرد. حتی لازم نبود بهایی در ازای هیچ‌گونه بیگانگی جدی از جامعه پرداخت، زیرا خود این جامعه مطرود [حزبی] در واقع تصویری در آینه یا «بازتابی کوچک» از کل جامعه آلمان بود. این بن‌بست نهضت سوسیالیستی آلمان را ممکن بود از دو نظرگاه متضاد تحلیل کرد: یا از دیدگاه تجدید نظرطلبی برنشتاین که آزاد شدن طبقه کارگر در بطن جامعه سرمایه‌داری را عملی انجام‌شده می‌دانست و می‌گفت صحبت درباره انقلابی که به‌هرحال هیچ‌کس به آن نمی‌اندیشد بس است، یا از دریچه چشم کسانی که نه تنها با جامعه بورژوا «بیگانه» شده بودند، بلکه می‌خواستند علاوه بر آن جهان را دگرگون کنند.

نظرگاه اخیر متعلق به انقلابگرانی بود، مانند پلخائف و پارووس^۲ و روزا لوکزامبورگ، که از شرق آمده بودند و حمله به برنشتاین را رهبری می‌کردند، و کارل کاوتسکی، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز حزب در آلمان، از ایشان پشتیبانی

۱. «Die Soziale Krise in Frankreich», *Die Neue Zeit*, Vol. 1, 1901.

۲. Parvus (نام مستعار الکساندر لازارویچ هلفاند (۱۸۶۷-۱۹۲۴)) انقلابگر روس و از یاران لنین که در مذاکره با دولت آلمان برای بازگشت پنهانی او به روسیه در ۱۹۱۷ نقش مهم داشت، ولی لنین او را به‌علت فساد و رسوایی طرد کرد. (مترجم)

می‌کرد، هر چند احتمالاً خود ته دل با برنشتاین موافقت بود تا با این متحدان جدید خارجی. موفقیتی که بدست آمد به‌بهایی هنگفت تمام شد، چرا که «واقعیت را باز هم عقب‌تر زد و دورتر کرد و، در نتیجه، بیگانگی را شدت بخشید.» مسأله واقعی نه مسأله‌ای نظری بود و نه اقتصادی. دعوا بر سر اعتقاد برنشتاین بود که با شرمندگی در یکی از حواشی کتاب پنهان نگاه داشته شده بود مبنی بر اینکه «افراد طبقه متوسط، از جمله طبقه متوسط آلمان، عموماً هنوز نه تنها از جهت اقتصادی، بلکه از حیث اخلاقی و معنوی نیز کمابیش سالمند.» (تأکید بر کلمات از من است). به این دلیل بود که پلخانف، برنشتاین را «بی‌فرهنگ» می‌خواند، و پارووس و روزا لوکزامبورگ نبرد را دارای آنچنان اهمیت قاطعی برای آینده حزب می‌دانستند. وجه مشترک برنشتاین و کاوتسکی، روی‌گردانی از انقلاب بود. کاوتسکی عقیده داشت که تشبث به «قانون آهنین ضرورت» بهترین بهانه برای اقدام نکردن است. مهمانان اهل شرق اروپا تنها کسانی بودند که نه تنها به انقلاب به‌عنوان ضرورتی نظری اعتقاد راسخ داشتند، بلکه می‌خواستند در این راه اقدامی هم بکنند چون جامعه را به‌صورتی که بود به دلایل اخلاقی و معنوی تحمل‌ناپذیر می‌دانستند. از سوی دیگر، وجه مشترک برنشتاین و روزا لوکزامبورگ صداقت بود (و «مهر پنهانی» برنشتاین را نسبت به روزا بر همین مبنا می‌توان توجیه کرد). هر دو آنچه را می‌دیدند تحلیل می‌کردند و نسبت به واقعیت وفادار بودند و به مارکس خرده می‌گرفتند. برنشتاین متوجه این امر بود و یکبار در پاسخ به حمله‌های روزا با زیرکی نوشت که او [یعنی روزا] نیز «سراسر پیش‌بینیهای مارکس را که معتقد بود انقلاب سوسیالیستی در نتیجه پیدایش بحرانها بوجود خواهد آمد، مورد تردید قرار داده است.»

پایه نخستین پیروزیهای روزا لوکزامبورگ در حزب سوسیالیست آلمان، نوعی سوء فهم مضاعف بود. در اوایل قرن بیستم، حزب سوسیالیست آلمان «مایه ستایش و رشک سوسیالیستهای سراسر جهان بود.» آوگوست ببل، «پیر و مراد» حزب، از زمان تأسیس رایش آلمان به‌دست بیسمارک تا آغاز جنگ جهانی اول، «بر سیاستها و روح حزب سیطره داشت» و همواره اعلام می‌کرد که «من دشمن آشتی‌ناپذیر و بی‌امان جامعه موجودم و همیشه نیز خواهم بود.» چه کسی

می توانست انکار کند که این همان روح گروه لهستانی همگنان است؟ آیا نمی شد با توجه به این روح مبارزه جویی غرورآمیز فرض کرد که حزب سوسیالیست کبیر آلمان همان SDKPiL است متتها بزرگتر؟ تقریباً ده سال طول کشید تا روزا لوکزامبورگ پس از بازگشت از صحنه نخستین انقلاب روسیه سرانجام پی برد که راز این روح مبارزه جویی، عزم خودسرانه به درگیر شدن در امور دنیا و اشتغال خاطر سرسختانه به رشد تشکیلات حزبی است. بر پایه این تجربه، او از ۱۹۱۰ به بعد برنامه «اصطکاک» دائم با جامعه را بوجود آورد و به این نتیجه رسید که بدون چنین برنامه ای، روح انقلابی محکوم به خشکیدن است. او قصد نداشت همه عمر خود را در یک فرقه بگذراند، هر قدر هم آن فرقه بزرگ باشد. تعهد وی به انقلاب در مرتبه نخست و قبل از هر چیز مسأله ای اخلاقی و معنوی بود، بدین معنا که او همواره با شور و حرارت درگیر زندگی اجتماعی و امور مدنی و مقدرات جهانی باقی ماند. دخالت او در صحنه سیاسی اروپا خارج از دایره خاص منافع طبقه کارگر و، بنابراین، بکلی بیرون از افق فکری همه مارکسیستها، کاملاً در پافشاریهای مکرر وی بر لزوم «برنامه ای جمهوری طلبانه» برای احزاب سوسیالیست آلمان و روسیه نمایان است.

این یکی از نکات اصلی در اثر معروف او «بروشور یونیوس»^۱ است که در زمان جنگ در زندان نوشته شد و بعدها به صورت برنامه جمعیت اسپار تاکوس درآمد. لنین که نام نویسنده را نمی دانست، بلافاصله اظهار داشت که «اعلام برنامه برای جمهوری... عملاً [به معنای] اعلام انقلاب متتها با برنامه انقلابی نادرست [است]». این گذشت و یک سال بعد در روسیه بدون هیچ «برنامه ای انقلاب درگرفت و نخستین کاری که کرد الغاء رژیم سلطنت و تأسیس جمهوری بود و همین اتفاق در آلمان و اتریش نیز افتاد. بدیهی است این قضیه هرگز مانع از آن نشده است که رفقای حزبی در روسیه و لهستان و آلمان همچنان مخالفت خشن و سرسختانه خویش را با روزا لوکزامبورگ حفظ کنند. چیزی که در واقع او را به طور قاطع از دیگران جدا می کرد بیش از آنکه مسأله ملی باشد مسأله جمهوری بود. در این زمینه

او مطلقاً تنها بود، چنانکه در پافشاری بر ضرورت مطلق آزادی اجتماعی و همگانی علاوه بر آزادی فردی در کلیه اوضاع و احوال نیز به همین گونه تنها بود.

دومین سوء فهم، با مناقشه بر سر تجدید نظر طلبی رابطه مستقیم داشت. روزا لوکزامبورگ به اشتباه گمان می کرد که بی میلی کاتسکی به پذیرفتن تحلیل های برنشتاین به معنای تعهد اصیل و حقیقی به انقلاب است. اما پس از نخستین انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ که روزا بشتاب و با مدارک [هویت] جعلی به خاطر آن راهی ورشو شد، دیگر امکان این خود فریبی برای وی وجود نداشت. می گفت این چند ماه نه تنها به منزله تجربه ای حساس و تعیین کننده، بلکه «خوشترین [ماه های] زندگی من» بوده است. پس از بازگشت، روزا کوشید درباره آن رویدادها با دوستانش در حزب سوسیالیست آلمان گفت و گو کند، اما بزودی دریافت که «واژه انقلاب به محض برخورد با یک وضع انقلابی واقعی به تعدادی هجاهای بی معنا تجزیه می شود». اعتقاد راسخ سوسیالیست های آلمانی این بود که اینگونه چیزها فقط در سرزمین های وحشی دوردست روی می دهد. این نخستین ضربه ای بود که به روزا وارد آمد و تأثیر آن هرگز مرتفع نشد. ضربه دوم در ۱۹۱۴ وارد شد و او را به مرز خودکشی سوق داد.

نخستین تماس او با یک انقلاب واقعی طبعاً به وی چیزهایی آموخت بیشتر و بهتر از سر خوردگی و دلسردی محض و هنر تحقیر و ناباوری. بیش از ژرف روزا لوکزامبورگ نسبت به ماهیت اقدام سیاسی که آقای نتل بحق آن را بزرگترین خدمت وی به علم سیاست معرفی می کند، محصول همین تماس و تجربه بود. اساسی ترین نکته ای که او از مشاهده شورا های انقلابی کارگران (یا «سویت ها») آموخت این بود که «تشکیلات صحیح، مقدم بر اقدام [انقلابی] پدید نمی آید بلکه محصول آن است» و «سازماندهی اقدام انقلابی را ممکن است و حتی باید در خود انقلاب یاد گرفت، همان طور که جز در آب نمی توان شنا کردن آموخت»، و نیز اینکه انقلاب به دست هیچ کس «برپا نمی شود» بلکه «خودانگیخته» درمی گیرد و «فشار برای اقدام» همیشه «از پایین» وارد می شود. انقلاب «تا هنگامی سترگ و نیرومند است که سوسیال دموکرات ها [یعنی در آن زمان هنوز افراد تنها حزب انقلابی] آن را متلاشی نکرده باشند».

با اینهمه، این پیش‌درآمد، یعنی انقلاب ۱۹۰۵، دو جنبه داشت که یکسره از نظر روزا لوکزامبورگ پنهان ماند. واقعیت شگفت‌انگیزی که به هر حال می‌بایست در نظر گرفت این بود که انقلاب نه تنها در کشوری صنعتی نشده و واپس مانده، بلکه در سرزمینی بدون هیچ‌گونه نهضت سوسیالیستی برخوردار از حمایت توده مردم درگرفته است. واقعیت انکارناپذیر دوم این بود که انقلاب ۱۹۰۵ پیامد شکست روسیه در جنگ روس و ژاپن بوده است. این دو واقعیت را لنین هرگز از یاد نبرد و دو نتیجه از آنها گرفت. نخست اینکه به تشکیلات بزرگ نیاز نیست: به محض اینکه بساط اقتدار و مرجعیت رژیم سابق برچیده شود، برای بدست گرفتن قدرت، گروهی کوچک و متشکل و درهم‌بافته با رهبری که بداند چه می‌خواهد، کافی است. تشکیلات انقلابی بزرگ غیر از دردسر حاصلی ندارد. دوم اینکه چون انقلابها به دست کسی «برپا نمی‌شوند» و در نتیجه شرایط و رویدادهای بیرون از اختیار همه کس بوجود می‌آیند، بنابراین باید از جنگ استقبال کرد. (لنین کتاب معروف کلاوزویتس درباره جنگ، چاپ ۱۸۳۲، را در جنگ جهانی اول خواند). خلاصه‌هایی که از آن کتاب برداشته بود و حاشیه‌هایی که بر آن نگاشته بود، در دهه ۱۹۵۰ در برلین شرقی به چاپ رسید. ورنر هالبرگ می‌نویسد^۲ که لنین تحت تأثیر آن کتاب به این فکر افتاد که جنگ و سقوط نظام دولتهای تک‌ملیتی اروپا ممکن است جای فروپاشی اقتصاد سرمایه‌داری را بگیرد که مارکس پیش‌بینی کرده بود. سرچشمه اختلاف نظر روزا لوکزامبورگ با لنین در جنگ جهانی اول و نخستین انتقادهایی که بر تاکتیکهای او در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه وارد کرد، همین نکته دوم بود. روزا هرگز، از آغاز تا انجام، جنگ را (صرف‌نظر از پیامدهایی آن) چیزی جز وحشتناکترین بلاها تلقی نمی‌کرد و همیشه معتقد بود که به هر حال بهایی که باید در ازای آن بر حسب جان آدمیان، بویژه جان افراد پرولتاریا، پرداخت، کمرشکن است. از این گذشته، برخلاف سرشت او بود که ببیند انقلاب از منافع حاصله از جنگ و قتل عام بهره‌برداری می‌کند، در صورتی که این چیزی نبود که به هیچ وجه از

1. Karl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832).

2. Werner Hahlberg, «Lenin und Clausewitz», *Archiv für Kulturgeschichte*, Vol. 36, Berlin, 1954.

نظر لنین مانعی داشته باشد. در مورد مسأله تشکیلات، روزا لوکزامبورگ به پیروزی که عامه مردم در آن سهمی نداشته باشند معتقد نبود. به هیچ وجه اعتقاد نداشت که به هر قیمت که شده باید قدرت را در دست گرفت، و در این راه تا حدی پیش می‌رفت که «از یک انقلاب منحرف و کژراه به مراتب بیش از یک انقلاب ناموفق می‌ترسید». «اختلاف عمده او» با بلشویکها در حقیقت در همین بود.

و آیا رویدادها ثابت نکرده‌اند که حق با او بوده است؟ آیا تاریخ اتحاد شوروی خود به منزله یک سلسله دلایل طولانی در اثبات خطرهای وحشتناک انقلابهای «منحرف و کژراه» نبوده است؟ آیا «سقوط اخلاقی و معنوی» که او پیش‌بینی می‌کرد (البته بدون پیش‌بینی جنایتهای جانشین لنین) بیش از «هر شکست سیاسی... در مبارزه صادقانه‌ای که ممکن بود به‌رغم موقعیت تاریخی بر ضد نیروهای برتر صورت گیرد» به اصول و آرمان انقلاب لطمه نزده است؟ آیا راست نیست که لنین در وسایلی که بکار برد «بکلی اشتباه کرد» و تنها راه رستگاری، «مکتب حیات اجتماعی و همگانی و نامحدودترین و وسیعترین دموکراسی و فرصت ابراز افکار عمومی» بود؟ آیا حقیقت ندارد که ارباب و وحشت‌افکنی منجر به سقوط اخلاقی همه کس و نابودی همه چیز می‌شود؟

روزا لوکزامبورگ عمرش وفا نکرد که ببیند چقدر حق با او بوده است و تماشا کند که احزاب کمونیست که فرزندان بلافصل انقلاب روسیه بودند با چه شتاب وحشت‌انگیزی به‌ورطه چه تباهی اخلاقی و معنوی هولناکی سقوط می‌کنند. البته باید افزود که عمر لنین هم وفا نکرد. او با وجود همه اشتباهاتش، از هر کسی که بعد از او آمد وجوه اشتراک بیشتری با آن گروه همگنان اصلی داشت. این امر هنگامی آشکار شد که پاول لوی^۱، جانشین لئو یوگیشس در رهبری جمعیت اسپارتاکوس، سه سال پس از مرگ روزا لوکزامبورگ دست به چاپ سخنانی از او زد که هم‌اکنون نقل کردیم و در ۱۹۱۸ به گفته خودش «فقط برای شما» یعنی بدون قصد انتشار، نوشته شده بود^۲. انتشار این سخنان باعث «شرمندگی شدید» احزاب سوسیالیست

1. Paul Levi

۲. از بازبهای روزگار اینکه این جزوه امروز تنها نوشته روزا است که خوانده می‌شود و از آن نقل مطلب می‌کنند. (یادداشت نویسنده)

روسیه و آلمان شد به نحوی که لنین اگر در پاسخگویی به آن تندی به خرج داده و از راه اعتدال خارج شده بود، باز هم نمی‌شد او را ملامت کرد. اما، به عوض، او نوشت: «ما با نقل یک قصه روسی قشنگ قدیمی پاسخ می‌دهیم که می‌گوید: درست است که عقاب گاهی می‌تواند پایتتر از مرغ خانگی پرواز کند، اما مرغ خانگی هرگز نمی‌تواند مانند عقاب اوج بگیرد. روزا لوکزامبورگ... با وجود [اشتباهاتش]... همیشه عقاب بود و هنوز هم هست.» لنین سپس خواستار انتشار «زندگینامه و مجموعه کامل آثار او» بدون سانسور و حذف «اشتباهاتش» شده بود و رفقای حزبی در آلمان را از بابت غفلت «باورنکردنی» ایشان در ادای این وظیفه سرزنش کرده بود. این در سال ۱۹۲۲ بود. سه سال بعد، جانشینان او تصمیم به «بلشویکی کردن» حزب کمونیست آلمان گرفتند و دستور دادند «میراث روزا لوکزامبورگ به‌طور مشخص مورد حمله قرار بگیرد». یکی از اعضای جوان حزب، زنی به نام روت فیشر^۱، که تازه از وین آمده بود، این وظیفه را با خوشوقتی و شادمانی پذیرفت و به رفقای حزبی آلمانی خود اعلام کرد که تأثیر روزا لوکزامبورگ «به هیچ وجه کمتر از باسیل سیفلیس نبوده است».

سرگنداب روباز شده بود و چیزی از آن بیرون آمده بود که روزا بعید نبود آن را «جانوری از نوع جدید» نام بدهد. دیگر برای نابود کردن چند نفری که آخرین بازمانده‌های «گروه همگنان» بودند و دفن کردن واپسین بقایای روح حاکم بر آنان، نیازی به «عمال بورژوازی» و «خائنان به سوسیالیسم» نبود. بدیهی است «مجموعه کامل آثار» روزا لوکزامبورگ هرگز منتشر نشد. پس از دومین جنگ جهانی، یک چاپ دو جلدی از گزیده آثار او مزین به «حاشیه‌های دقیق برای تأکید بر اشتباهاتش» در برلین شرقی انتشار یافت و در پی آن، «تحلیلی کامل از اشتباهات لوکزامبورژسم» به قلم فرد اولسنر^۲ بیرون آمد که چون «زیادی قیافه» استالینیستی پیدا کرد، بزودی فراموش شد. اما بتحقیق و بدون هیچ گونه شبهه، این آن چیزی نبود که لنین مطالبه کرده بود و امکان نداشت، چنانکه او امیدوار بود، به درد «تربیت نسل‌های پیاپی کمونیست‌ها» بخورد.

پس از مرگ استالین، اوضاع رو به تغییر گذاشت، اما نه در آلمان شرقی که چنانکه خصلت آن بود، تجدید نظر در تاریخنگاری به سبک استالینیستی، به صورت «پرستش شخصیت بیل» درآمد. (تنها کسی که به این مزخرفات جدید اعتراض کرد، باز بیچاره هرمان دونکر^۱ بود، یعنی آخرین فرد برجسته از آن گروه که هنوز می گفت «زیباترین دوره زندگی من، وقتی بود که جوان بودم و با روزا لوکزامبورگ و کارل لیب کنشت و فرانکس مرینگ آشنایی داشتم و کار می کردم.») لهستانیها گرچه چاپ دوجلدی خودشان در ۱۹۵۹ «از بعضی جهات با [چاپ] آلمانیها تداخل می کرد»، مع هذا «نام نیک [روزا] را از تابوتی که [از هنگام مرگ لنین] در آن به امانت گذاشته شده بود کمابیش بدون تغییر بیرون آوردند». از ۱۹۵۶ به بعد، «سیلی از مطالب منتشر شده در لهستان» درباره این موضوع به بازار آمده است. شاید بشود باور کرد که هنوز این امید یکسره از دست نرفته است که، با وجود تأخیر، مردم بفهمند که روزا لوکزامبورگ که بود و چه کرد، و هنوز بتوان امیدوار بود که روزی سرانجام او جایگاه شایسته خویش را در تعلیم و تربیت دانشمندان علم سیاست در کشورهای غربی پیدا کند. آقای نتل درست می گوید که، «جای اندیشه های او در هرجایی است که تاریخ اندیشه های سیاسی با جدیت آموزش داده شود.»

فهرست راهنما

| | |
|-----------------------------------|--|
| ۲۷۶، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۳۸ تا ۳۴۰، | آباء کلیسا ۲۰۵ |
| ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۵۰، ۳۶۲، ۳۶۹، | آپارتیوید ۲۱۹، ۲۳۲، ۵۵۶ |
| ۳۸۱ تا ۳۸۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۰۶، | آپولیس ۲۸۲ |
| ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۳۵، | آتن ۱۲۷، ۳۶۲ تا ۳۶۶، ۳۷۱ |
| ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۹، ۴۹۳، | آرئوپاگیتیکوس ۸۱ |
| ۴۹۲، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۷ تا ۵۰۹، ۵۱۱، | آرارات، کوه ۲۲۸ |
| ۵۱۲، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۳، ۵۴۶، ۵۴۸، | آراگون، لویی ۲۶ |
| ۵۴۹، ۵۵۱ تا ۵۵۳، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۲، | آرخوتاس ۸۱ |
| ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۷، ۵۸۹، | آردن ۴۶۱ |
| ۵۹۱ تا ۵۹۵، ۵۹۷ تا ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۳، | آرژانتین ۲۵۵، ۳۸۵، ۵۶۲ |
| آمبروز، قدیس ۸۶ | آرمان سلسی حکومت قنون ۱۲۲ |
| آمند، گ. ۳۳۳ | آرمسترانگ، لویی ۸ |
| آنتیگون ۲۸۲ | آرنت، هانا ۵۶۷ تا ۵۷۲، ۵۷۶ |
| آنکولا ۵۰۲، ۵۲۲، ۵۶۲، ۵۶۳، | آزادی، برابری، برابری ۲۱۰ |
| آوشویتس، اردوگاه ۵۶۶، ۵۷۸، | آستین، جان ۳۹۲ |
| آوگوستوس قیصر ۱۴ | آشانتیا ۳۵۰ |
| آوگوستینوس قدیس ۱۳، ۲۰۵، ۵۶۷، | آلبانی / آلبانیاییها ۲۱۹، ۵۰۹، ۵۴۷، ۵۴۸، |
| آیشمان، آدولف ۵۷۴ | ۵۶۳ |
| آیشمان در اورشلیم ۵۷۴ | آلتوسر، لویی ۱۱، ۲۵۰ |
| آینشتاین، آلبرت ۱۲۰، ۳۱۹، | آلکییادس ۲۱۵ |
| ایرلاند ۹۱ | آلمان / آلمانیها ۹، ۱۰، ۲۲، ۳۰، ۳۸، ۹۴، |
| این سینا ۹۳، ۵۷۲، | ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۶۴، ۲۱۵، |
| اتناوا ۴۶۱ تا | ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۱، |

- اصحاب دایرة المعارف ۲۳۱، ۲۳۰
اصحاب نمازخانه، جنبش ۹۲
اعتراقات ۲۱۴
افریقای جنوبی ۴۱۷، ۴۱۹
افغانستان ۲۳۳، ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۶۲
افلاطون ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۳۸، ۳۸، ۸۲ تا ۸۵، ۱۸۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۹، ۳۲۶، ۳۳۲، ۴۴۳
اکتن، لرد ۱۶۲
اکلیز، سر جان ۱۸۶
اگرستانسیالیسم ۲۲۵، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۳
۵۶۷، ۵۶۹
اگورتسوف، آ. ف. ۴۵۲
الجزایر ۴۵، ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۷۲، ۵۱۵، ۵۶۲
الدورادو ۵۳۹
الستر، ژ. ۴۷۲
الفاظ و اشهاد ۵۸ تا ۶۰
الکساندر اول، تزار ۲۴۰
الوین، پاتریسیو ۴۳۹
الیوت، تی. اس. ۴۰۳
امانوئل، آ. ۴۵۸ تا ۴۶۰
امریکا، انقلاب ۳۷، ۲۱۳، ۳۰۷، ۳۵۴، ۳۶۸
امریکا، ایالات متحد ۱۰، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۳۸، ۳۴۸، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۵، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۵ تا ۴۳۷، ۴۸۵، ۴۹۱ تا ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۸، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۳۹
امین، س. ۴۵۸ تا ۴۶۰
امین، عیدی ۵۱۵، ۵۵۰
انباشت سرمایه ۵۸۱، ۵۸۳
انتسنس برگر، هانس ماگنوس ۱۹، ۵۳۵
اندونزی ۴۱۶، ۴۲۳، ۵۱۵
اندیشمهای ناهنگام ۲۹۸، ۳۰۲
اندیشمهایی درباره ستاره دنباله‌دار ۴۰۷
انسانگرایی / اومانیزم، نهضت ۲۱۹، ۲۶۲
انقلاب اجتماعی ۲۴۵
انکاتر، مجله ۵۸۰
انگل، ارنست ۵۴۴
انگلستان، انقلاب ۳۰۷، ۳۵۴ تا ۳۶۸
انگلستان / انگلیسیها ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۳
۱۱۶، ۱۲۲ تا ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۴، ۱۶۴
۱۶۶، ۲۱۷ تا ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۱
۲۳۲، ۲۴۶، ۳۱۲، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳
۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۹
۴۰۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۱
۴۲۲، ۵۱۵، ۵۴۵، ۵۵۶
انگلس، فریدریش ۱۱، ۱۱۴، ۱۲۰، ۲۳۹
۲۴۲ تا ۲۶۱، ۳۷۰، ۳۷۲، ۴۵۳
انلو، سینتیا ۴۲۵
اودیپ / اودیپوس ۲۸۲، ۲۸۹
اودیس ۸۰
اوکشات، م. ۱۸۲

| | |
|---------------------------------------|--|
| اولسندر، فرد ۶۰۲ | بزاندو، مارلون ۸، ۹ |
| ایتالیا/ایتالیاییها ۹۲، ۲۳۷، ۲۹۲، ۲۹۳ | برایت، جان ۳۷۹ |
| ۳۳۹، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۸۰، ۳۹۵ | برزیل ۳۸۵، ۴۶۶، ۵۵۰، ۵۶۴ |
| ۴۰۰، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۶۶، ۴۶۷، ۵۳۴ | برژنف، ل. ۲۹۶، ۲۹۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴ |
| ۵۴۸ | ۵۰۵، ۵۲۱، ۵۲۵ |
| ایران ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۵۱۵، ۵۱۶ | برک، ادموند ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶ |
| ۵۶۲ | برگسون، هانری ۲۹۸، ۲۷۹ |
| ایرلند ۴۱۴، ۴۲۲، ۵۴۵، ۵۶۲، ۵۶۵ | برلین ۲۹۲، ۵۰۸، ۵۶۱، ۵۸۷، ۵۹۳ |
| ایسوکراتس ۸۱ | ۶۰۰، ۶۰۲ |
| ایلماد ۸۰ | برلین، آیزایا ۸، ۱۸۱ |
| اینگلهارت، رانلد ۳۳۵ | برلین، دیوار ۵۰۸، ۵۰۹ |
| | برمه ۴۸۹، ۵۱۴ |
| بابل ۷۷ | برنامه توسعه سازمان ملل ۴۳۳ |
| باترفیلد، ه. ۱۸۲ | برنشتاین، ادوارد ۲۴۲، ۵۹۴ تا ۵۹۷ |
| باتلر، جوزف ۱۳۲ | «بروشور یونیوس» ۵۹۸ |
| باران، پ. ۴۵۷، ۴۵۹ | بروکدورف، نیروگاه اتمی ۵۶۰ |
| بارت، ر. ۵۶، ۶۹ | بروتلاند، گرو ۲۲۷ |
| بارت، کارل ۳۰۲ | بریتانیا/بریتانیاییها ۱۳۱، ۱۷۲، ۲۱۷ تا |
| بارتولت، جفری ۵۶۳ تا ۵۶۶ | ۲۱۹، ۲۲۷، ۳۶۴، ۳۷۷، ۳۸۲، ۴۱۸ |
| بارت، ه. ۴۵۰ | ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۶، ۴۳۷ |
| بازول، جیمز ۲۱۴ | ۴۹۲ تا ۴۹۴، ۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۶ |
| بستانشناسی دانش ۶۰ | برهمنهای بخش شده ۲۳۰ |
| بستن گلوب، روزنامه ۴۴۰ | بریتن، پروفیسور ۳۵۳ |
| باکونین، م. ۲۱۰، ۵۴۹، ۵۹۲ | بگارددا، نهضت ۹۲ |
| بالکان، شبه جزیره ۳۵۰، ۵۱۱ | بلا، رابرت ۲۱۸ |
| بانک جهانی ۴۳۳ | بلان، لویی ۵۴۹ |
| بایرون، ج. گ. ۲۱۹، ۲۲۰ | بل، پیر ۲۰۷ |
| بیل، آوگوست ۵۷۷، ۵۹۷، ۶۰۳ | بلژیک ۱۰، ۲۹۰، ۳۸۰، ۴۹۲ |
| براتیسلوا ۵۳۳ | بلغارستان ۴۴۱، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۲ |

- بلوخ، ارنست ۱۱، ۲۵۰
 بناپارت، لویی ۲۴۲
 بناپارت، ناپلئون - ناپلئون اول
 بن، استنلی ۵۵۸
 بنتم، جرمی ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۳۰، ۲۲۲، ۳۶۹
 ۳۷۲
 بندرانیکه، سالومون ۴۲۳، ۴۱۷
 بندیکت، قدیس ۸۶، ۸۸
 بنگلادش ۴۱۶، ۴۲۳، ۵۱۵
 بنیاد انواع ۱۱۵
 بوئر ها ۴۱۷
 بوخارین، ن. ۴۹۲
 بوداپست ۵۰۷
 بودایی / بوداییان ۴۱۶، ۴۲۱، ۴۲۳
 بودایی سینهالی ۴۱۷، ۴۲۳
 بودن، ژان ۳۹۲
 بورکهارت، یاکوب ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۸
 ۳۰۲
 بورکهارت، یاکوب ۲۹۴، ۳۰۲
 بور، نلس ۱۲۰
 بوسنی ۵۶۲، ۵۶۳
 بوسونه، ژ.ب. ۲۱۰
 بوش، جرج ۴۳۶، ۴۳۷، ۵۰۷
 بولاک، آلن ۵۷۶
 بونستر، خیمنا ۴۳۹
 بونسن، پیر ۵۵ تا ۶۹
 بوهم ۳۳۸
 بهاراتیا جاناتا، حزب ۴۲۰
 بیتله، کونیسی ۱۱۳، ۱۲۰، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۶
 بیتله، میک ۲۲۲
 بیتز، رابرت ۳۳۴
 بیتلها، گروه ۹، ۱۰
 بیسمارک، اوتو فون ۲۳۷، ۲۹۷، ۳۸۲
 ۵۶۲، ۵۹۷
 بیوقوف ۸۰
 یابست، سروان ۵۷۸
 یاپکین، سمونل ۳۳۴
 یاتوچکا، یان ۵۲۶
 یارسنز، تالکت ۳۳۵
 یارکز، رزا ۹
 یارووس / آلكساندر لازارویچ هلفاند ۵۹۶
 یاره تو، و. ۲۵، ۲۹۵
 یاریس ۵۰، ۴۲۷، ۵۶۷، ۵۸۷
 یاسترناک، ب. ۲۲۷، ۲۳۱
 پاکستان ۴۱۶، ۴۲۳، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۶۲
 یالاک، یان ۵۲۶
 پتروگراد ۵۱۶
 پتروویچ، گایو ۴۲۲
 پتوفی، محفل ادبی ۲۲۸
 پدرسالاری ۴۲۹ تا ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۱
 پیدلرشنسکی روح ۴۴۴
 پراکسپس ۴۵، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۵۱
 پراگ ۵۰۰، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۲۸، ۵۴۰، ۵۴۳
 پرایس، ر. ۱۲۵
 پرتقال گوکی ۴۸۰
 پرسلی، الویس ۹
 پروس ۳۷، ۱۰۲، ۵۶۲، ۵۹۳

- پرومته ۸۴
 پریستلی، ج. ۲۱۵
 پریکلس ۱۵، ۱۴
 پستیو، ژوزف ۲۶۱
 پکن ۵۵۰
 پل پوت ۵۵۰
 پلخائف، گ. و. ۵۷۷، ۵۹۱، ۵۹۶، ۵۹۷
 پلورالیسم / کثرت گرایی ۳۸۰، ۳۸۵ تا ۳۸۹، ۳۹۱ تا ۴۰۱، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۸۶
 پنجاب ۴۱۸
 پندارهای یوج ۵۳۵
 پوآتیه ۴۴
 پویر، کارل ۱۲، ۱۳، ۱۸ تا ۲۰، ۱۸۱ تا ۵۶۸، ۲۰۶
 پوزیتیویسم ۱۸۴، ۲۷۹، ۵۶۸
 پوشکین، آ. ۲۱۹، ۲۲۲
 پولانی، مایکل ۲۰۶، ۲۰۷
 پولس رسول ۳۰۱
 پولیس ۲۸۱، ۳۶۵، ۳۶۷
 پیتربرگ ۴۹۱
 پیکاسو، پابلو ۸، ۴۶
 پیلسودسکی، ی. ۵۸۶
 پیل، ویلیام ۱۲۴
 پیمان اجتماعی ۱۵
 پینوشه، ژنرال ۴۲۰، ۴۳۹
 پی‌و، برنار ۶۸
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۴۴۹
 «تاریخ و تاریخیت و سرنوشت هستی» ۳۰۱
 تاگر، جوسایا ۱۲۴، ۱۳۰
 تالمون، ج. ل. ۱۲۵، ۲۲۱
 تامیلها ۴۱۷، ۴۱۸
 تانزانیا ۵۱۵
 تانی. ر. ه. ۳۹۱
 تایلر، وات ۴۶۶
 تایلند ۴۲۱، ۴۲۳
 تامز، روزنامه ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۵۸۲
 تلم، مجله ۸، ۹
 تایوان ۳۸۵
 تأسیس آزادی ۱۲۲
 تأملاتی درباره تاریخ ۳۰۲
 تبارشناسی اخلاق ۲۹۹
 تبت ۴۲۲
 تحقیقات فلسفی ۲۹۹
 تخته پاره مدوز ۵۴۱
 تراسوماخوس ۸۲
 تراپچکه، هاینریش فون ۲۲
 ترزا، مادر ۹
 ترکیه ۳۳۷، ۴۳۳، ۵۶۲
 تروتسکی، ل. ۴۹۲، ۵۷۷، ۵۹۳
 تسخیرشدگان / شیطان‌زدگان ۲۲۳، ۲۲۵، ۵۹۲
 تسوینگلی، اولریش ۲۰۶
 «تفسیر ناگفته‌ها در سخن نیچه» ۳۰۰
 توتالیتاریسم ۲۶، ۳۱۲، ۳۵۸، ۴۱۲، ۴۱۹، ۵۶۰، ۵۶۹
 توتبرگ، نینا ۲۳۶
 توتو، دزموند ۲۲۳
 تاجر، مارگارت ۳۸۴، ۴۱۹، ۴۲۷، ۴۳۸
 تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک ۵۵، ۵۷، ۵۸

- تودوروف، تس وتان ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
 تورکه دوماین ۹۷ تا ۱۰۱، ۱۰۲
 تورگنیف، ایوان ۲۲۲، ۲۲۳، ۵۲۲
 توکودیدس ۲۱۵، ۳۰۲
 توک ویل، آلکسی دو ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲
 ۲۳۲، ۴۷۹
 تولستوی، ل. ن. ۲۹۲، ۲۹۷
 تولوز ۵۷
 توماس آکویناس، قدیس ۹۵
 تیتو، ی. ۲۲۷
 تیسماثانو، ولادیمیر ۵۱۹
 تیلیش، پل ۲۵۰
 جامعه باز و دشمنان آن ۱۲
 جامعه سالم ۴۵۲
 جان پل دوم، پاپ ۴۲۳
 جانزهاپکینز، دانشگاه ۲۹۰
 جانسن، سموئل ۲۱۴
 جرژینسکی، فلیکس ۵۸۵
 جروم، قدیس ۸۶
 جفرسن، تامس ۱۲۵، ۱۳۲، ۳۴۶
 جگر، میگ ۹
 جمهوری ۱۵، ۸۲، ۲۸۹، ۲۹۵
 جنایت و مکافات ۲۲۲
 جنگ جهانی اول ۱۱۱، ۱۴۴، ۲۳۶، ۲۶۷، ۲۹۲، ۳۸۲، ۳۸۹، ۴۱۵، ۴۹۳، ۴۹۴
 ۴۹۸، ۵۲۰، ۵۵۲، ۵۷۸ تا ۵۸۰، ۵۸۶
 ۵۹۲، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۰۰
 جنگ جهانی دوم ۹، ۱۴۴، ۳۳۲، ۳۷۶، ۳۸۲، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۹ تا ۴۲۱
 ۴۲۳، ۴۴۹، ۴۹۴، ۵۲۰، ۵۵۱، ۵۶۲
 ۵۹۴، ۶۰۲
 جنگ جهانی سوم ۵۶۶
 جنگ ستارگان ۵۰۴
 جنگ سرد ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۹، ۵۰۹، ۵۸۲
 جنگهای صلیبی ۴۷۶
 جوئت، بنجامین ۲۹۵
 جوزفسن، اریک ۴۵۲
 جوزفسن، مری ۴۵۲
 جیلاس، میلوان ۵۱۳
 چاتوشسکو، ن. ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۹
 ۵۱۰، ۵۱۳
 چاپلین، چارلی ۲۵۶
 چارلز دوم ۳۵۹
 چپ نو، جنبش ۵۸۱
 چین ۵۶۲
 چرا جنگ ۳۱۹۹
 چرچیل، و. و. ۸، ۱۴، ۵۲۲
 چکوسلواکی ۲۵، ۳۸۴، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۸۹
 ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۲۹
 چکها ۳۳۸، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۲۰، ۵۲۳
 ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۴
 چلینی، ب. ۲۱۴
 چنین گفت زرتشت ۲۲۳، ۲۹۲، ۲۹۳
 چومسکی، ن. ۴۸، ۴۹
 چین ۱۲، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۳۱، ۴۱۶، ۴۲۲
 ۴۲۹، ۴۸۸، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۷، ۴۹۹ تا ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۶۲
 حکمای پیش از سقراط ۲۹۶

- حکومت اصفهانی ۱۰۷، ۳۴۹
 «حلقه اشتقان گئورگه و ایده‌نولوژی»
 ناسیونال سوسیالیسم» ۲۹۳
- دکارت، ر. ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۶، ۲۷۷، ۲۷۸،
 ۲۸۴
 دموستنس ۸۱
 دموکراسی در امریکا ۱۰۸
 دیویدوار، سیمون ۵۶، ۲۲۵
 دیوبی، ژان پیر ۲۸۳
 دور، الیزابت ۲۵۶
 دورکم، امیل ۳۳۵، ۴۷۳، ۴۷۵
 دورینگ، اویگن ۲۵۸
 دوگل، ش. ۱۴، ۴۵، ۲۳۱
 دوگی، لنون ۳۹۲، ۳۹۴
 دولامار، ژ. ب. ژ. ۱۰۰ تا ۱۰۴
 دولت و انقلاب ۲۴۵
 دولوز، ژیل ۴۵، ۴۶، ۶۲
 دومان، پل ۲۹۰، ۲۹۴
 دومون، لویی ۲۸۴
 دومینیکن، سلسله ۹۱
 دونکر، هرمان ۶۰۳
 دوی، تاکاکو ۲۳۵
 دوپچر، آیزاک ۵۷۶
 دبداری مجدد از فرهنگ مدنی ۳۳۳
 دیفنباخ، هانس ۵۸۲، ۵۹۰
 دیلتای، و. ۳۰۰
 رایبینسن، جکی ۹
 راتناو، والتر ۵۷۹
 راسل، برتراند ۱۸۲، ۲۰۴
 راکفلر، بنیاد ۲۹۲
 رالز، جان ۵۱۶
- خاتوس ۲۸۰، ۲۸۴
 خروسوستوم ۸۶
 خضونت و انقلاب ۵۶۷، ۵۷۱
 خلاصه‌ای برای پدیس ۱۰۲
 خلیج فارس، جنگ ۴۲۵، ۴۳۷، ۵۶۲، ۵۶۳
 خمینی، آیت‌الله ۴۱۶، ۴۲۳
 داروین، ج. ۱۱۵، ۱۲۹
 داستایفسکی، ف. م. ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۶۶، ۵۹۲
 دالایی لاما ۴۲۲، ۴۲۳
 دانته ۲۹۴
 دانشجوین فرایبورگ، روزنامه ۲۹۷، ۲۹۸
 دانش طریق ۳۰۰
 دانونتسیو، ج. ۲۹۴
 دایرةالمعارف علوم فلسفی ۴۴۵
 دایرةالمعارف فلسفه ۴۵۲
 در آزادی ۱۰۷ تا ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵،
 ۱۱۷، ۱۲۰، ۲۰۳، ۴۱۰
 درباره جنگ ۵۶۲، ۶۰۰
 در تغییر مملکت ۹۴
 درسدن ۵۰۷، ۵۰۸
 دریدا، ژاک ۲۹۱، ۲۹۹
 دریفوس، قضیه ۵۹۶
 دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۲۴، ۲۲۳
 ۲۵۳، ۲۵۹، ۴۴۶ تا ۴۴۹

- راه‌بندی ۱۵۱، ۱۲۲
 رضا، دکتر عنایت‌الله ۱۹۷
 رم ۲۹۲، ۲۳۷
 رماتیسیم / رماتیک ۲۱۴ تا ۲۱۶، ۲۱۹
 ۲۲۵، ۲۵۲، ۳۴۹، ۳۸۳، ۵۷۱، ۵۸۱
 زنان، ارنست ۱۹، ۳۳۶، ۳۴۵
 روبیسیر، م. د. ۱۵، ۱۲۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴
 ۳۵۸
 روز ۴۹۱، ۵۵۵
 روزنفلد، کورت ۵۸۰
 روزولت، ت. ۸، ۵۴۲
 روسو، ژان ژاک ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۱۲۳، ۱۲۷
 ۲۱۰ تا ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۴۱، ۳۳۲، ۳۵۱
 ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۴۲، ۵۷۰
 روسیه، انقلاب ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۱، ۵۸۲
 ۵۹۳، ۵۹۸ تا ۶۰۱
 رولینگ استونز، گروه ۹، ۱۰
 روم، امپراتوری مقدس ۱۱، ۷۷، ۱۲۷
 ۳۳۷، ۳۵۸، ۳۶۷
 رومانی / رومانیاییها ۴۸۹، ۴۹۵، ۴۹۸
 ۵۰۹ تا ۵۱۳، ۵۱۵
 رونگه ۵۷۸
 ریس، جی. سی. ۱۱۸
 ریسمن، دیوید ۴۸۲
 ریگان، ر. ۳۸۲
 ریودوژانیرو ۵۶۳، ۵۶۴
 ژنوس ۸۱، ۸۵
 ژنیر ۵۱۴
 ژالتسیورگ، دانشگاه ۱۲۱
 زالین، ادگار ۲۹۴
 زتکین، کلارا ۵۸۰
 زلاندنو ۳۶۴
 زنان دلباخته ۲۹۳
 زندگی من ۱۰۸، ۱۱۱
 زندگی من در آلمان قبل و بعد از ۱۹۳۳: ۲۹۱
 ۲۹۲، ۲۹۹
 زوریخ ۵۹۴
 زیمل، گ. ۲۹۸
 زینوویف، آ. ۴۹۲
 ژاپن / ژاپنیها ۴۱، ۳۳۵، ۳۶۲، ۳۸۴، ۴۱۵
 ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۵، ۵۳۶، ۴۹۳، ۴۹۵
 ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۱۴، ۵۳۸، ۵۶۶، ۶۰۰
 ژاندارک ۳۳۶، ۳۳۷
 ژریکو، ت. ۵۴۱
 ژنو ۲۱۱، ۴۴۰
 ژورس، ژ. ۵۷۷، ۵۸۹
 ژید، آندره ۴۶، ۲۹۳
 ژیرار، ر. ۴۸۲، ۴۸۳
 ژیوکف، تودور ۵۰۹، ۵۱۰
 سارتر، ژان پل ۴۲، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۶
 ۴۴۹، ۴۶۳، ۵۶۷، ۵۷۱
 سازش ۲۲۰
 ساکس ۳۳۹
 سایمون، هنری ۱۶۰
 سرچشمه‌های توتالیتاریسم ۵۶۷ تا ۵۶۹

| | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| سرمایه ۱۱، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۳ تا ۲۵۷، ۲۵۹، | سوکینوس، ل. ۲۰۶ |
| ۵۸۲، ۴۵۶، ۴۲۸، ۲۶۰ | سولون ۷۸ |
| سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی ۱۴۸ | سومالی ۴۲۳، ۵۶۳ |
| سری لانکا ۴۱۶ تا ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، | سوموزا ۵۱۵ |
| ۵۶۳ | سوارین، بوریس ۵۷۶ |
| سقراط ۲۱۵، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۹، ۳۰۹، ۴۰۵، | سویس ۲۹۴، ۳۳۸، ۴۰۶، ۵۴۶، ۵۹۲، |
| سکولاریسم ۲۱۰ تا ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۳۲، | ۵۹۴ |
| ۳۶۷، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۳ | سیا ۵۳۱، ۵۶۳ |
| سلطنت آرتودموکراتیک ۹۷ | سیاست اقتصادی برای جامعه آزاد ۱۶۰ |
| سنت پل، کلیسا ۴۱۹ | سیبری ۵۵۱، ۵۸۶ |
| سندای، دانشگاه ۲۹۲ | سیخها ۴۱۸ |
| سن ژوست ۱۲۷، ۲۲۱ | سیسرون ۱۲۷ |
| سنگاپور ۳۲۲ | سیمن، م. ۴۵۳ |
| سنگال ۳۶۴ | سی‌یس، آبه ۱۲۶، ۳۴۳ |
| سنگر، مارگارت ۹ | |
| سوئد / سوئدیها ۳۸۰، ۵۳۸، ۵۴۳، ۵۵۵ | شاختل، ا. ۴۵۳ |
| سودان ۵۶۲ | شارل پنجم ۳۳۷ |
| سودنگری، مکتب ← اصالت سودمندی | شارلمانی ۳۳۷ |
| سود و بهره و سرمایه‌گذاری ۱۲۱ | شافتسبری، لرد ۲۸ |
| سورین، دانشگاه ۳۳۶ | شعری برای بزرگسالان ۲۳۰ |
| سورل، ژرژ ۴۶۶، ۴۶۷ | شف، آدام ۴۵۳ |
| سوریه ۴۲۰، ۵۰۴ | شلینگ، ش. ی. ف. ۲۷۸، ۳۰۰ |
| سوسیالیسم / سوسیالیستها ۴۶، ۱۱۰، ۱۴۳، | شوپنهاور، آ. ۲۰۲ |
| ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۹ تا ۱۵۱، ۱۵۵ تا ۱۶۱، | شوروی، اتحاد جماهیر / شورویها ۱۰، ۱۲، |
| ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۳، | ۴۵، ۵۳، ۶۸، ۲۳۱، ۲۴۳، ۳۴۸، ۳۶۴، |
| ۲۵۸، ۳۹۰، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۶، | ۳۹۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۳۹ تا ۴۴۱، ۴۸۸، |
| ۵۵۱، ۵۵۷، ۵۷۶ تا ۵۷۹، ۵۷۱، ۵۷۲، | ۴۹۰، ۴۹۲ تا ۴۹۹، ۵۰۱ تا ۵۱۲، ۵۲۱ تا |
| ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۴ تا ۵۹۹، ۶۰۱ | ۵۲۴، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۶، ۵۵۱، ۵۵۵، |
| سوفوکلس ۲۸۲ | ۵۶۲، ۶۰۱ |

فاشیسم ۲۲، ۳۸، ۲۳۳ تا ۲۳۸، ۳۱۹، ۳۶۳،
۴۰۰، ۴۶۲، ۴۶۶، ۴۸۶، ۴۸۷

فایر ایند، پ. ۲۰۳

فرانسه، انقلاب کبیر ۳۷، ۴۱، ۱۲۵، ۱۲۷،
۲۰۶، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۷،
۲۲۹، ۲۴۷، ۳۵۵ تا ۳۵۷، ۳۶۸، ۳۹۲

۴۸۸، ۵۷۲

فرانسه /فرانسویها ۱۰، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۹۵،
۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۲ تا ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۴۴،
۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۴۶، ۲۹۳،
۲۹۷، ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۳۸ تا ۳۴۰، ۳۴۴ تا
۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۸۱، ۴۰۳،
۴۰۶، ۴۲۰، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۷۱، ۴۷۲،
۴۹۲، ۴۹۸، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۴۳، ۵۵۳،
۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۸۷، ۵۹۶

فرانسیس قدیس ۲۱۳، ۲۱۴

فرانسیسی، سلسله ۹۱، ۲۱۳

فرانک، آ. ۴۵۷، ۴۵۹

فرانکفورت ۶۲، ۷۵، ۲۳۶، ۵۶۰، ۵۷۸

فرایبورگ، دانشگاه ۱۲۱، ۲۷۴، ۲۸۹،
۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۴

فرای کور، سازمان ۵۷۸

فردریک کبیر ۲۱۵، ۳۴۶، ۳۴۷

فرگوسن، آدام ۱۲۴، ۱۲۶

فروم، اریش ۴۵۰، ۴۵۲

فروید، زیگموند ۳۴، ۳۱۹

فرهنگ مدنی ۳۳۳

فریدمن، میلتن ۳۸۲

فریمن، مایکل ۱۸۷ تا ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴،
۱۹۹، ۲۰۰

شومپتر، پروفیسور ۱۴۸، ۱۵۱

شهریار ۹۵، ۹۶

شیطان‌زدگان - تسخیرشدگان

شیکاگو ۴۹۱

شیلی ۴۲۰، ۴۳۷، ۴۳۹

شیتو ۴۱۵

صدام حسین ۴۲۰

صندوق بین‌المللی پول ۴۳۳

صهیونیسم ۴۱۵

طبقة جدید ۱۹۷

طرح اجمالی نظریه‌های دربارهٔ مواطف ۴۶۳

عبرانیان ۸۰، ۸۹

عثمانی، امپراتوری ۴۱۵، ۵۵۵

عراق ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۵۶۲، ۵۶۳

«عرض اندام دانشگاه در آلمان» ۲۹۵

عصر جدید ۲۵۶

علم در حکومت لویی چهاردهم ۹۷

عهد جدید ۸۵، ۲۰۹

عهد عتیق ۸۵، ۲۲۸، ۳۰۸، ۴۱۵، ۴۴۳

غروب بتان ۲۹۷

غنا ۳۴۸، ۳۵۰

فارابی ۱۳

فار، دابلیو ۵۴۴

فاربا، ویکتوریا ۲۹۴

| | |
|--------------------------------------|---|
| کاپه، هوگ ۳۳۷ | فلاندر ۳۸۰ |
| کاتانگا ۳۵۰ | فلسطین ۵۶۵ |
| کاترین کبیر ۱۰۲ | فمینستها ۴۲۰، ۴۳۷، ۴۳۵، ۴۲۸ |
| کاتو ۱۲۷ | فنلاند / فنلاندیها ۵۵۵، ۵۳۸، ۴۲۶ |
| کادار، ی. ۲۲۹ | فورد، هنری ۸ |
| کارتز، جیمی ۴۲۳، ۴۲۰ | فوکو، میشل ۱۸، ۱۹، ۴۴۲ تا ۷۳ |
| کازو ۲۷۶ | فوگل، سروان ۵۷۸ |
| کارناب ۵۶۸ | فوگلین، اریک ۵۶۸ |
| کارنگی، اندرو ۴۹۲ | فولادوند، عزت‌الله ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۷۰، ۱۰۷، ۱۰۷ |
| کاسترو، فیدل ۳۳۳ | ۱۲۲، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۳۳ |
| کاستلیو، س. ۴۰۶ | ۲۴۰، ۳۳۶، ۳۸۶، ۵۶۳، ۵۶۷، ۵۷۱ |
| کاسیان، یوهانس ۸۶، ۸۷ | فون زالمون، ا. ۲۹۷ |
| کاگ ب ۵۱۲، ۵۲۴، ۵۳۱ | فون یوستی ۱۰۲ تا ۱۰۴ |
| کالوز، ژ. ی. ۴۵۰ | فویرباخ، ل. ۲۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۷ |
| کامبوج ۴۱۶، ۵۵۰، ۵۶۲ | فیثاغوریان ۸۳، ۸۸، ۴۰۵ |
| کامنف ۴۹۲ | فیشته، ی. گ. ۳۴۴، ۳۵۲ |
| کانادا ۴۱۸، ۴۳۶، ۴۸۵، ۵۳۱، ۵۳۷، ۵۶۴ | فیشر، روت ۶۰۲ |
| کانت، ایمانوئل ۱۸، ۲۱ تا ۲۳، ۷۵، ۱۸۳ | فیگس، ج. ن. ۳۹۱ |
| ۲۷۸، ۳۵۱، ۳۷۷، ۳۷۹ | فیلمی بین ۴۲۶، ۵۶۲ |
| کانتیانیم ۳۷۷، ۳۷۸ | قانون در دولت هرودی ۳۹۳ |
| کانگرگا، میلان ۲۵۱ | قانون و قانونگذاری و آزادی ۱۲۲ |
| کاوتسکی، کارل ۲۴۲، ۲۴۵، ۵۷۷، ۵۹۶ | |
| ۵۹۷ | قسطنطنین اول / کنستانتینوس اول ۴۰۵ |
| کتاب حکومت ۱۰۲ | قطعات ۸۱ |
| کثرت گرایی - پلورالیسم | قفقاز ۵۵۱، ۵۵۵ |
| کرنون ۲۸۲ | «قوام اساسی تاریخیت» ۲۹۶ |
| کراچی ۵۶۲ | قوانین ۸۲ |
| کرامول ۳۵۸، ۳۶۱ | قصر ویلهلم ۳۸۲ |
| کردستان عراق ۵۶۲، ۵۶۳ | |
| کرکه گور ۳۰۰، ۳۰۱ | کابدن، ریچارد ۳۷۹ |

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| کرمین ۲۲۸، ۲۲۷ | کنگو ۵۶۲، ۳۵۰ |
| کرننس، اگون ۵۰۸ | کنیا ۵۱۵ |
| کرنستن، موريس ۵۶۷ | کوبا ۵۲۲، ۵۱۵، ۵۰۲، ۳۱۲، ۱۹۹ |
| کرولد، مارتین وان ۵۶۳ تا ۵۶۶ | کورنای، یانوش ۲۹۸ |
| کرونوس، عصر ۸۵ | کورنفورد، ف.م. ۲۹۵ |
| کره ۵۶۲، ۵۵۶، ۳۸۵، ۴۱۶ | کورنل، دانشگاه ۲۹۰ |
| کره شمالی ۵۰۹، ۴۹۵، ۱۲ | کورنو، آ. ۲۴۹ |
| کرهتاس ۸۲ | کوروش ۱۴ |
| کریمه، شبه جزیره ۵۴۲ | کوزلک، راینهارد ۲۹۹، ۲۹۲، ۲۹۱ |
| کلاروزیتس، کارل فون ۵۶۲، ۶۰۰ | کوزو، الکساندر ۲۵۰ |
| کلز دو فرانس ۴۴ | کوشوت، ل. ۵۴۹ |
| کمال آتاترک ۲۲۳ | کولا کوفسکی، لشک ۱۸۴ |
| کمون پاریس ۵۷۲، ۲۴۴ | کول، ج.د.ه. ۳۹۱، ۲۰۰ |
| کمونیسم / کمونیستها ۳۹، ۲۲۶، ۲۲۸ | کومین تانگ ۵۱۴ |
| ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۴۴ تا ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۹۷ | کون، بلا ۲۲۱ |
| ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۷۱، ۳۸۵، ۴۱۲، ۴۴۰ | کوهن، نورمن ۲۰۹، ۲۱۰ |
| ۴۴۱، ۴۵۳، ۴۷۱، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۱ | کویت ۴۲۵، ۴۲۶ |
| ۴۹۲، ۴۹۶ تا ۴۹۸، ۵۰۱ تا ۵۰۳، ۵۰۵ | کیپ تاون ۲۲۳ |
| ۵۰۵ تا ۵۰۸، ۵۱۰ تا ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۹ | کیم ایل سونگ ۴۹۵، ۵۰۹، ۵۱۰ |
| ۵۲۳، ۵۲۷، ۵۲۹ تا ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴ | کیمبرج، دانشگاه ۲۰۶ |
| ۵۶۹، ۵۷۳، ۵۷۷، ۵۷۹ تا ۵۸۱ | کینگ، ج. ۹۷ |
| کمیساریای عالی امور پناهندگان ۴۳۳ | کینگ، مارتین لوتر ۲۲۳ |
| ۴۳۴ | |
| کمیسیون جامعه اروپا ۲۳۳ | گئورکه، اشتفان ۲۹۳، ۲۹۴ |
| کنت، اگوست ۴۷۳، ۴۷۴ | گادوین، ویلیام ۱۲۵ |
| کندرسه، آ.ن. ۱۲۴، ۲۱۰ | گاریبالدی، ج. ۲۳۷، ۵۴۹ |
| کنراد، جورج ۵۱۹ | گاسپری، آلجیده د ۲۲۳ |
| کنستان، بنژامن ۱۲۴، ۱۴۰ | گاندی، ایندیرا ۲۳۸ |
| کنفرانس امنیت و همکاری اروپا ۲۳۳ | گاندی، مهاتما ۲۲۳ |

| | |
|--------------------------------------|---|
| لاروشفوکولیانکور، دوک دو ۳۵۷ | گرامشی، آنتونیو ۴۷۱ |
| لاک، جان ۱۳۰، ۲۱۳، ۲۳۲، ۳۲۲، ۴۰۳ | گرگوریوس هفتم، پاپ ۲۰۹ |
| ۴۴۴ تا ۴۰۷ | گرمسیریان اندوهگین ۶۹ |
| لانداور، گوستاف ۵۷۹ | گروتیوس، ه. ۱۳، ۲۴۴ |
| لاندسور، کانال ۵۷۸ | گروندریسه / مبنای نقد اقتصاد سیاسی ۴۴۸ |
| لایبنتیس، و.گ. ۲۷۸، ۳۰۰ | گرین، ت. ه. ۲۱۸ |
| لایزیک ۵۰۷، ۵۰۸ | گرین وود، بی. بی. ۲۸۹ |
| لبنان ۵۰۲، ۵۵۵، ۵۶۳ | گفتار درباره حکومت و تدبیر حقیقی مملکت ۹۴ |
| لخ والنسا ۴۲۳، ۵۰۶ | گفتار درباره فنون و علوم ۲۱۰ |
| لس آنجلس ۳۱۱ | گفتار درباره نابرابری ۲۱۰، ۲۱۱ |
| لسکی، هارولد ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۰ | گفتار در روش ۱۲۷ |
| لفسکی، یولیان مارخ ۵۸۵ | گلنر، ارنست ۱۹۰ |
| لمباردیا، ایالت ۲۳۷ | گلوکسمان، آندره ۴۵ |
| لندن ۳۱۲، ۴۳۵، ۵۸۷ | گوآتمالا ۵۱۴ |
| لنن، جان ۸ | گوته، ی. و. ف. ۲۹۴، ۵۸۵ |
| لنین، و. ۸، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۴۵، ۳۵۸ | گوتینگن ۱۰۲ |
| ۳۶۱، ۴۵۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۰۱، ۵۶۲ | گورباچف، م. س. ۳۷۱، ۵۰۳ تا ۵۰۸، ۵۱۴ |
| ۵۷۷، ۵۸۲، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۹۱ تا ۵۹۳ | گوش امونیم، گروه ۴۱۸ |
| ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۰ تا ۶۰۳ | گولاگ، مجمع الجزایر ۴۵ |
| لویاتن ۱۵، ۴۷۵ | گوندولف، فریدریش ۲۹۳ |
| لوفور، ه. ۲۲۹ | گیین، ادوارد ۲۱۱ |
| لوکاج، گئورگ ۲۳، ۳۰، ۴۴۹، ۴۵۰ | گیمش، میکلوش ۲۲۹ |
| لوکزامبورگ، روزا ۱۹، ۵۶۷، ۵۷۵ تا ۶۰۳ | گیتز، بیل ۸ |
| لوی، پاول ۶۰۱ | گینه جدید ۲۳۷ |
| لویت، آدا ۲۹۱ | |
| لویت، کارل ۲۹۰ تا ۳۰۴ | لئو شلاگتر، آلبرت ۲۹۷ |
| لوین، م. ۴۵۲ | لاتوس ۲۱۶ |
| لوینه، یوجین ۵۷۹، ۵۹۳ | لارنس، د. ه. ۲۹۳ |
| لویی چهاردهم ۱۵، ۳۳۷، ۵۴۵ | لاروس ۵۸ |

لویی شانزدهم ۲۵۷

له‌تان مدرن، مجله ۵۶

لهستان / لهستانیها ۵۷، ۲۰۰، ۲۲۸، ۲۳۱،

۳۸۲، ۳۰۰، ۴۰۰، ۴۱۴، ۴۱۹، ۴۳۲،

۴۴۰، ۴۴۱، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۷، ۴۹۸،

۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۱۱،

۵۱۳، ۵۵۵، ۵۷۷، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۲،

۵۹۴، ۵۹۸، ۶۰۳

لیراسون، روزنامه ۷۰

لیبرالیسم ۲۳۵ تا ۲۳۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۵ تا

۳۷۹، ۳۸۱ تا ۳۸۵، ۴۱۴، ۴۷۵، ۵۰۰،

۵۶۸

لیبر، فرانسیس ۱۲۳

لیپ‌کنشت، کارل ۵۷۷ تا ۵۷۹، ۵۹۲،

۵۹۳، ۶۰۳

لیبی ۵۵۰

لیووتسکی، ژیل ۴۷۳، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۱،

لیشتایم، جورج ۵۸۰

لیوتار، ژان-فرانسوا ۴۷

مائوتسه تونگ ۲۰۰، ۲۲۱، ۲۳۳، ۴۲۳،

۴۹۵، ۵۰۱

ماتسور، کورت ۵۰۸

ماتسینی، جوزیه ۲۳۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۵۴۹،

مادام دوشاتله ۲۱۴

ماربورگ، دانشگاه ۲۹۱، ۲۹۳، ۵۶۷،

مارکس، کارل ۱۱ تا ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۲ تا

۲۵، ۲۸، ۳۰، ۴۳ تا ۴۸، ۴۶، ۱۱۰، ۱۲۰،

۱۹۴، ۲۳۹، ۲۴۲ تا ۲۴۴، ۲۸۶، ۲۹۲،

۲۹۹، ۳۷۰ تا ۳۷۲، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶ تا

۴۵۶، ۴۹۳، ۵۸۲ تا ۵۸۴، ۵۹۵، ۵۹۷،

۶۰۰

مارکسیسم / مارکسیستها ۲۲، ۳۹، ۴۴ تا

۴۶، ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴،

۲۱۹، ۲۲۵، ۲۴۲ تا ۲۵۳، ۲۷۹، ۲۸۰،

۲۸۸، ۳۰۲، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۹۵،

۴۰۰، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۴۲،

۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۷، ۵۸۲

مارکوزه، هربرت ۱۰، ۴۷، ۲۰۲، ۴۴۹، ۵۶۸،

مارکوس اورلیوس ۵۲۷

مارکی دوساد ۲۲۵

مارینی، ر.م. ۴۵۸، ۴۵۹

مازلی، آزوالد ۴۱۲

ماساریک، ت.گ. ۵۲۷

ماکیاولی، ن. ۹۵، ۹۶، ۲۱۵، ۳۶۸

مالایا ۵۱۵

مالرو، آندره ۴۶

ماهیت مسیحیت ۴۴۶

مایا، قوم ۵۲۰

مایکروسافت، شرکت ۸

ماینکه، ف. ۹۴، ۲۲۵، ۲۲۶

مبادی فلسفه آینده ۴۴۶

مبانی (وظایف) پلیس ۱۰۲

مترینخ، ویتسل پنوموک لوتار پرنس فون

۱۹، ۲۰، ۲۳۹، ۲۴۰

مجارستان / مجارها ۴۵، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۷،

۲۳۱، ۳۳۷، ۴۴۰، ۴۸۹ تا ۴۹۹، ۵۰۵،

۵۰۶، ۵۱۰ تا ۵۱۳، ۵۵۵، ۵۷۲

مدیترانه، دریا ۳۲۳، ۵۴۲

مدیسن، جیمز ۳۶۹، ۳۷۲

| | |
|---------------------------------------|--|
| مرد سبسی ۸۲ تا ۸۴ | مونینخ ۲۹۱، ۳۰۴ |
| مرگ ایوان المیچ ۲۹۷ | مونی، امانوئل ۵۶ |
| مریلند، ایالت ۵۳۳ | میتران، فرانسوا ۷۰ |
| مرینگ، فرانتس ۱۱، ۵۸۳، ۵۹۱، ۶۰۳ | میچنیک، آدام ۵۱۹ |
| مسکو ۵۷، ۵۰۳، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۸۷ | میشو، ایو ۲۷۳ |
| مسیحیت ۸۰، ۸۶ تا ۹۰، ۲۳۲، ۲۸۳، ۳۰۱ | میکل آنو ۲۱۴ |
| ۳۶۷، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۲۳ | میکلس، ر. ۳۹۵ |
| مصر ۷۷، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۱، ۵۱۵، ۵۶۲ | میلان ۲۳۶ |
| ۵۶۵ | میلتن، جان ۳۸۰، ۴۰۲ |
| مقبره: روشنفکر ۴۷ | میل، جان استوارت ۱۸، ۲۰، ۱۰۷ تا ۱۲۰ |
| مکالم، ر. ب. ۱۰۹ | ۱۳۱، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۸ |
| مک‌اینتایر، السدر ۲۰۰ | ۳۳۹، ۳۶۹، ۳۷۸، ۳۸۱، ۴۰۴، ۴۱۰ |
| مکزیک ۴۲۶، ۴۲۵، ۵۴۸، ۵۵۳، ۵۶۴ | ۴۱۱ |
| ۵۶۵ | میل، جیمز ۱۱۱، ۳۶۹ |
| «ملت چیست؟» ۳۴۵ | میلران، آ. ۵۷۷ |
| منتسکیو ۱۲، ۳۴، ۱۲۴، ۳۳۲ | میلر، جی. هیلیس ۲۹۱ |
| منچستر، دانشگاه ۲۰۶، ۳۷۸ | میل و نخستین مستقلمان او ۱۱۸ |
| منچوری ۲۹۵ | میل، هاریت ۱۰۸، ۱۱۷ |
| منکر، دروسیلا ۲۲۰ | میهمانی ۳۲۶ |
| موتسوهیتو ۴۱۵ | می‌یواسمیت، ریچموند ۵۲۴ تا ۵۲۸ |
| مورا، شارل ۳۵۲ | |
| موراویا ۵۲۹ | ناپلئون اول / ناپلئون بناپارت ۱۰۲، ۲۳۹ |
| مور، برینگتن ۳۸۰ | ۲۹۴، ۳۳۷، ۳۸۱ |
| مورن، ادگار ۲۵ | ناپلئون سوم ۳۵۹ |
| موریکه، ا. ۵۸۵ | ناتو ۴۲۳، ۵۰۴، ۵۰۶ |
| موسکا، گ. ۳۹۵ | نازیسم / نازیها ۲۲، ۳۸، ۲۲۶، ۲۶۵، ۲۷۴ |
| موسولینی، بنیتو ۱۸، ۲۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۳۹۷ | تا ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۹ |
| ۳۹۹، ۴۶۷ | ۳۶۳، ۴۲۰، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۸، ۵۴۵ |
| مولتکه، ه. ف. ۲۳۷ | ۵۶۷ تا ۵۶۹ |
| مولر، آدام ۳۵۱ | ناسیونالیسم ۲۳۹، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۲۵، ۳۳۲ |
| مونتسر، توماس ۲۶۶ | تا ۳۵۲، ۴۱۴ تا ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۲، ۴۴۰ |
| | ۴۶۴، ۴۶۵، ۵۴۶، ۵۸۸ |

نیهلیسم / هیچ انگاری ۲۰۶ تا ۲۰۹، ۲۲۱ تا

۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۵ تا ۲۶۹،

۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۸ تا ۲۸۰، ۲۸۴،

۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۸، ۲۶۳

واتیکان ۲۲۰

واچک، ادام ۲۳۰

وایلد، اسکار ۵۳۴

وایمار ۵۶۱، ۵۷۸، ۵۹۳

ویر، ماکس ۵۳، ۲۹۱، ۳۳۵، ۳۸۷

وریا، س. ۳۳۳

ورسای، عهدنامه ۵۴۲

ورشو ۵۸۷، ۵۹۳، ۵۹۹

ورشو، پیمان ۴۸۸، ۵۰۶، ۵۰۹

وستراپ، گراف ۵۹۱

وضع بشر ۵۶۹، ۵۷۲

وؤ، کانتون ۹۱

ولتر، ف. م. ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۱

ولفسکل، کارل ۲۹۳

ولف، یولیوس ۵۹۴

ونتسها ۲۳۷

ویتگشتاین ۲۹۹، ۵۶۸

ویتنام ۱۰، ۳۳۴، ۴۱۶، ۴۳۷، ۵۰۳، ۵۶۲

ویکتوریا، ملکه ۱۱۰، ۴۱۰، ۵۴۹

ویلبراند ۱۰۲

ویلداوسکی، آرون ۳۳۴

ویلسن، هارولد ۴۱۲

ویلیامز، الن ۲۳۰

وین ۱۲۱، ۲۳۹، ۵۶۸، ۵۸۷

نامهای درباب بردباری ۲۰۷

نامهای فلسفی ۲۱۳

نتل، جی. پی. ۵۷۶، ۵۷۹ تا ۵۸۲، ۵۸۴،

۵۸۵، ۵۸۷ تا ۵۹۱، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۰۳

نچایف، س. ۵۹۲

نروژ ۴۱۴، ۴۲۷

نری، قدیس فیلیپ ۹۲

نظارت و مجازات ۶۰، ۶۱، ۶۵

«نظامهای سیاسی تطبیقی» ۳۳۳

نظریه خالص سرمایه ۱۲۲

نقد اقتصاد سیاسی ۲۴۶، ۲۴۷

نقد برنامه گوتا ۲۵۳

نقد عقل عملی ۴۲

نقد عقل محض ۲۵، ۳۱، ۴۲

«نقد فلسفه هگل» ۴۴۶

نوالیس / فریدریش فون هاردنبرگ ۳۴۴

نوردسته، ایالت ۲۶۶

نورمبرگ ۳۸۱

نهادهای رهبری ۸۷

نیجریه ۴۱۷

نیچه، ف. ۴۲، ۴۹، ۶۷، ۲۱۰، ۲۶۶، ۲۶۹،

۲۷۸، ۲۸۴، ۲۹۲ تا ۲۹۴، ۲۹۷ تا ۳۰۳،

۳۷۶، ۵۸۷، ۵۸۸

«نیچه قبل و بعد از هیتر» ۲۹۲

نیکاراگوآ ۵۱۵

نسخهای فلسفی سیاسی ۳۰۳

نی میه، ل. پ. ۱۸۲

نیوتن، آ. ۲۱۰

نیوزیک، مجله ۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۷

نیوزیک ریویو آو بوکز، مجله ۹، ۵۷۶

| | |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| هائیتی ۵۵۶، ۵۱۵ | هراکلیتوس ۲۸۲، ۳۰۴، ۴۲۲ |
| هابرماس، یورگن ۳۰۴، ۳۰۳ | هردر، ی. گ. ۳۴۴ |
| هاز، تامس ۱۵، ۱۲۴، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸ | هریس، کارستن ۲۹۷، ۲۹۵ |
| ۳۶۸، ۳۹۲، ۴۰۳، ۴۷۵ | هریس، لویی ۴۳۶ |
| هابسن، س. ج. ۳۹۱ | هستی و زمان ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶ |
| هایپبورگ، سلسله ۴۱۵، ۵۵۵ | ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۴۴۹ |
| هادسن، ر. ۴۳۰ | هس، جوان ۴۴۶ |
| هاراستی، میکولوش ۵۱۹ | هس، موسی ۴۴۶ |
| هاروارد، دانشگاه ۲۹۱ | هسه، هرمان ۱۰۴ |
| هازه، هوگو ۵۷۹ | هگل، گ. و. ۱۳، ۲۲ تا ۲۴، ۲۸، ۳۰، ۳۷ |
| هاکسلی، آلدس ۲۱۸ | ۳۸، ۴۳، ۴۷، ۱۸۲، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۴۳ |
| هالبرگ، ورنر ۶۰۰ | ۲۵۲ تا ۲۵۴، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۰ |
| هامبورگ ۵۶۱ | ۳۰۱، ۳۹۲ تا ۴۴۳، ۴۴۷، ۴۵۰، ۵۶۸ |
| هامرشولد، داگ ۴۲۳ | ۵۸۲، ۵۸۴ |
| هانتینگتن، سمونل ۳۳۴ | هلد، دیوید ۳۶۲ |
| هانور ۵۶۷ | هلند / هلندیها ۱۰، ۹۷، ۳۹۶، ۴۱۷، ۵۱۵ |
| هاوایی ۵۵۰ | هلوب، میرسلاو ۵۲۰ |
| هاول، واسلاو ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۷، ۵۲۸ | هلوسیوس، ک. ۲۲۲ |
| ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۴ | همیشه عثر ۵۲۸ |
| هایدگر، مارتین ۲۰، ۲۶۵، ۲۶۷ تا ۳۰۳ | هندو، آیین ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۲ |
| ۴۴۹، ۵۶۷، ۵۶۸ | هندوچین ۳۹۵، ۵۰۳، ۵۱۵ |
| هایدگر: متفکری در روزگار حسرت ۲۹۹ | هندوستان / هند ۲۰۸، ۴۱۶، ۴۲۰ تا ۴۲۳ |
| هایدگر و نازیسم ۲۹۴ | ۵۴۶، ۵۶۲ |
| هایدلبرگ، دانشگاه ۲۹۲، ۵۶۷، ۵۶۸ | هوسرل، ادموند ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۹۱، ۲۹۸ |
| هایدن، کنراد ۵۷۶ | ۳۰۴، ۵۶۷ |
| های، دیولا ۲۲۹ | هوس، ی. ۹۱ |
| هایک، فریدریش فون ۱۸ تا ۲۰، ۱۲۱ | هومر ۷۷، ۸۰ |
| ۱۲۲، ۲۰۶، ۳۸۴ | هونکر، ا. ۵۰۸ |
| هایگیت، گورستان ۲۴۲ | هیپولیت، ژان ۴۵۰ |

- هیتلر، آدولف ۹، ۱۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷،
 ۲۷۲، ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۸۱، ۴۱۲، ۴۶۷،
 ۴۹۹، ۵۳۱، ۵۵۳، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۷۲،
 ۵۷۶
- هیل، ماتیو ۱۲۸
- هیوم، دیوید ۳۸، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۲،
 ۱۴۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۱۹، ۳۷۷
- یارد، مالی ۲۳۷
- یاروزلسکی، و. ۵۰۵، ۵۱۱
- یاسپرس، کارل ۵۶۷، ۵۶۸
- یالتا، کنفرانس ۵۴۲
- یک محکوم به مرگ گریخته است ۴۷۰، ۴۷۱
- یو. اس. استیل، شرکت ۴۹۲
- یوزف دوم ۱۰۲
- یوگسلاوی ۲۳۱، ۴۰۰، ۵۱۰، ۵۳۷، ۵۵۵
- یوگنی لنگین ۲۱۹
- یوگیشس، لئو ۵۷۹، ۵۸۹ تا ۵۹۳، ۶۰۱
- یونان / یونانیان ۱۱، ۷۶ تا ۷۸، ۸۰، ۸۱،
 ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۲۰۸، ۲۸۰ تا ۲۸۵،
 ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۶۶،
 ۳۸۰، ۳۹۱، ۴۰۵
- یونگر، ارنست ۲۷۶، ۲۹۸
- یهودیان ۱۵۷، ۲۹۳، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۲،
 ۴۶۶، ۵۳۱، ۵۴۵، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۶۶
- ۵۶۸، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۸
- یهودیه ۷۷
- ییل، دانشگاه ۲۹۰

هماهنگ با ابعاد سه گانه سیاست- اندیشه و عمل و شخصیت- مقالات این مجموعه را نیز به اعتباری می توان به سه گروه بخش کرد. نخست، نوشته هایی که در آنها بعضی از نظریه های مهم سیاسی شرح یا نقد شده است (کانت، فوکو، جان استوارت میل، پوپر، هایک، مارکس، و دیگران، یا مقالاتی که به تعریف و ترسیم پاره ای از مفاهیم عمده سیاسی اختصاص یافته اند (ملت، ناسیونالیسم، دموکراسی، انقلاب، بیگانگی، تساهل و جز اینها، و در دو مورد به پیروی از اصل اعتنا به آرای رهبران مهم سیاسی، نظریه فاشیسم به قلم بنیادگذار آن، موسولینی، و اصول محافظه کاری یا ارتجاع نوشته مترنیخ وزیر خارجه معروف اتریش). دوم، آنچه مصروف بحث و باز نمود برخی از معضلات جهان امروز است (رابطه دین و سیاست، جنسیت و سیاست، خشونت در جامعه، مهاجرت، آینده، جنگ و غیر آن)، و سوم، تصویرهایی از بعضی متفکران سیاسی قرن کنونی. در کتاب حاضر کوشش شده است تصویری از خرد سیاسی در قالب ارائه نظریات گوناگون و گاه متضاد با هم عرضه شود. از همین روی خواننده در این کتاب، هم از کیفیت و مسائل دموکراسی لیبرال آگاه خواهد شد، هم مارکسیسم، هم خواهد دید پوپر و هایک و میل چه می گویند، هم هایدگر و مترنیخ و موسولینی. در سیاست نیز خرد مانند هر چیزی در تقابل با عکس خود بهتر شناخته می شود.

فلسفه و فرهنگ
۱۶۰۰۰ تومان

ISBN 978-964-5625-25-0

